RAFAEL GAMBRA

29.ª edición

HISTORIA SENCILLA DE LA FILOSOFÍA



RIALP

HISTORIA SENCILLA DE LA FILOSOFÍA

Rafael Gambra

HISTORIA SENCILLA DE LA FILOSOFÍA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Alcalá, 290.
28027 Madrid
(www.rialp.com)

ISBN: 978-84-321-4432-5

ePub producido por Anzos, S. L.

PREÁMBULO

Quizá ningún sector de la cultura resulte tan refractario a ser resumido de una forma breve y clara como el de la filosofía en su evolución histórica. Por esto mismo, pocos dominios del saber tan desalentadores como el filosófico para el estudiante que empieza o para el profano deseoso de «hacerse una idea» de la materia. La extrema y profunda complejidad de su objeto y el rigor con que debe tratarse, el entrecruzamiento y diversidad de sistemas, la oscuridad y lo arcano de su lenguaje, son causas permanentes de la prevención con que generalmente se aborda el conocimiento filosófico y del desánimo que acompaña tantas veces a los primeros esfuerzos del principiante.

Hasta tiempos cercanos la especialización más rigurosa reinaba en el campo de la filosofía. Podía suponerse que la filosofía era «lo que hacen los filósofos», esos sabios de un saber inútil que mantienen a lo largo de los siglos sus querellas inacabables, siempre en la sutileza de una terminología para uso privado.

Hoy esta actitud hacia la filosofía es ya imposible para el hombre culto de cualquier especialidad, y va siendo cada vez menos posible para el hombre en general. Las nuevas concepciones físicas y sus consecuencias técnicas o destructivas requieren un inmediato apoyo filosófico si no tocan ya por sí mismas el dominio resolutivo o último de la filosofía. Asimismo, las grandes experiencias políticas, sociales y económicas de nuestra época representan versiones prácticas de sistemas filosóficos diversos, como si estos hubieran dado un salto desde la quietud de su milenario apartamiento a la arena de unas realidades fabulosas y amenazadoras. De modo tal que ningún estudiante de Derecho, de Economía o de Política, incluso de ciencias físico-naturales, puede iniciar ya su especialidad sin un cierto conocimiento de la filosofía y de la evolución de sus grandes sistemas.

Sin embargo, subsiste la dificultad de abordar la filosofía como conocimiento auxiliar y no especializado. Y en grado superior a esa dificultad, la dificultad previa de resumir en ideas claras y trabadas entre sí el pensar filosófico en su génesis histórica. Todo resumen o esquema cultural tiene algo de falaz y *de deformante, porque su misma sencillez* y *trabazón lógica se obtienen casi siempre a costa de la matización y aun del sentido de una realidad complejísima, extensamente ramificada en su crecimiento. Los esquemas, además, copiándose y simplificándose unos a otros, repitiendo siempre determinados temas y fórmulas, avanzan generalmente en el sentido contrario a la vida, que es diversificación y enriquecimiento.*

Compendiar es difícil y arriesgado; pero no por esto es menos necesario. Aldous Huxley ha expresado con concisión y profundidad esta necesidad del compendio y las

exigencias que debe imponerse el que afronte la tarea de hacerlo si quiere evitar, en lo posible, sus peligros. «La vida es corta —dice— y el conocimiento, sin límites: nadie tiene tiempo para saberlo todo, y en la práctica nos vemos obligados a escoger entre una exposición demasiado corta o renunciar a ese saber. El resumen es un mal necesario, y el que lo afronta debe hacer lo mejor posible una labor que, aunque intrínsecamente mala, vale más que renunciar a ella. Es preciso que sepa simplificar sin llegar a deformar. Es necesario que aprenda a dirigir su atención hacia los elementos esenciales de una situación, pero sin abandonar demasiado los flancos que matizan la realidad. De este modo llegará quizá a conservar, no toda la verdad (porque esto es incompatible con la brevedad en casi todas las cuestiones importantes), pero considerablemente más que las peligrosas aproximaciones, que han sido siempre moneda corriente en el pensamiento».

En esta Historia sencilla de la filosofía *he procurado atenerme a esas exigencias: simplificar sin deformar; perseguir la trama del pensamiento histórico sin ocultar su complejidad ni sus tensiones creadoras. No abrigo ninguna pretensión de haberlo conseguido, ante todo porque lo que tiene de necesario el intento lo tiene de inasequible su logro adecuado. De aquí que para que un resumen de ese género cumpla su misión se haga necesaria la colaboración del lector, al menos en la actitud y el espíritu con que emprenda su lectura. Esta colaboración supondrá en él la consciencia de lo que puede obtener y de lo que no puede esperar de un resumen como el que tiene ante sí. Podrá alcanzar quizá una noción adecuada, no forzada ni deformante, de lo que es la filosofía y del impulso espiritual que históricamente la ha engendrado. Pero —entiéndase bien— solo «una noción», es decir, algo que nunca deberá tomarse por un verdadero conocimiento teórico o histórico de la filosofía: Porque en tal caso se convertiría automáticamente en la caricatura de lo que es un esfuerzo de profundización cuyo pasado envuelve tres milenios de cultura humana.*

Puede también obtener el lector de esta HISTORIA SENCILLA *otro fruto de su lectura sosegada: adquirir la afición al pensar filosófico, esto es, un impulso de interés hacia la «ciencia de las causas últimas». Pero tampoco más que esa afición o ese impulso. Lo cual no le eximirá, para una adecuada y más profunda comprensión de los temas filosóficos, de un adentramiento sistemático de las disciplinas que componen la filosofía.*

He pensado muy especialmente al escribir este libro en los alumnos que se disponen a iniciar sus estudios universitarios y que han de improvisar al término de su bachillerato esa comprensión de las grandes corrientes del pensar filosófico, imprescindible en el manejo de los textos corrientes en la Universidad.

Con posterioridad a la primera edición he comprendido la necesidad de ampliar los capítulos finales referentes a la filosofía actual debido a la natural curiosidad del lector hacia los temas y pensadores del presente. He dado así cabida a escuelas y sistemas actuales cuya existencia al menos es del dominio general y cuyo conocimiento me parece hoy necesario para una adecuada comprensión de nuestro presente cultural, y ello aun a riesgo de que su exposición, algo más minuciosa y

menos esencial, rompa la línea y aun el tono de la exposición general.

Cumplirá su objetivo este trabajo —que no puede tener otra pretensión que la síntesis ni otro valor que la claridad— si sirve a alguno de sus lectores para relacionar ideas antes dispersas o para alumbrar en su espíritu el incentivo del pensar filosófico.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

EL PENSAR FILOSÓFICO

El concepto de *filosofía* permanece aún hoy bastante oscuro para la generalidad de los hombres, para todos aquellos cuyos estudios no se aproximan al campo mismo de la filosofía. Por lo general evoca en ellos ideas muy dispares y confusas. La palabra filosofía sugiere, en primer lugar, la idea de algo arcano y misterioso, un saber mítico, un tanto impregnado de poesía, que hunde sus raíces en lo profundo de los tiempos, y es solo propio de iniciados. Evoca, en segundo lugar, la idea de un arte de vivir reflexiva y pausadamente. Una serena valoración de las cosas y sucesos exteriores a nosotros mismos, que produce una especie de imperturbabilidad interior. Así, cuando se dice en el lenguaje vulgar: «Fulano es un filósofo», o bien «te tomas las cosas con filosofía».

Sin duda, algo de verdad habrá en estos conceptos, como lo hay en todo y como se encuentra siempre en las ideas de dominio vulgar. Ya decía Aristóteles en el libro I de su *Metafísica* que «el amigo de la filosofía lo es en cierta manera de los mitos, porque en el fondo de las cosas está siempre lo maravilloso». Y no es menos cierto que el poseer una coherente visión del Universo ha de producir en el ánimo del filósofo una serena beatitud, y, con ella, una independencia de las pasiones interiores y de la varia fortuna exterior, como pusieron de relieve los estoicos.

La filosofía es, sin embargo, la actividad más natural del hombre, y la actitud filosófica, la más propiamente humana.

Imaginemos a un hombre que salió de su casa y ha sufrido un accidente en la calle a consecuencia del cual perdió el conocimiento y fue trasladado a una clínica o a una casa inmediata. Cuando vuelve en sí se encuentra en un lugar que le es desconocido, en una situación cuyo origen no recuerda. ¿Cuál será su preocupación inmediata, la pregunta que enseguida se hará a sí mismo o a los que le rodean? No será, ciertamente, sobre la naturaleza o utilidad de los objetos que ve a su alrededor, ni sobre las medidas de la habitación o la orientación de su ventana. Su pregunta será una pregunta total: ¿qué es esto? O, mejor, una que englobe su propia situación: ¿dónde estoy?, ¿por qué he venido aquí?

Pues bien, la situación del hombre en este mundo es en un todo semejante. Venimos a la vida sin que se nos explique previamente qué es el lugar a donde vamos ni cuál habrá de ser nuestro papel en la existencia. Tampoco se nos pregunta si queremos o no nacer. Cierto que, como no nacemos en estado adulto sino que en la vida se va formando nuestra inteligencia, al mismo tiempo nos vamos acostumbrando a las cosas hasta verlas como lo más natural e indigno de cualquier explicación. A los primeros e insistentes *¿por qué*? de nuestra niñez responden nuestros padres como pueden, y el inmenso prestigio que poseen para nosotros de una parte, y la oscura convicción que tiene el niño de no

estar en condiciones de llegar a entenderlo todo, de otra, nos hacen aceptar fácilmente una visión del Universo que, en la mayor parte de los casos, será definitiva e inconmovible.

Sin embargo, si adviniéramos al mundo en estado adulto, nuestra perplejidad sería semejante a la del hombre que, perdido el conocimiento, amaneció en un lugar desconocido. Si este mundo que nos parece tan natural y normal fuera de un modo absolutamente distinto nos habituaríamos a él con no mayor dificultad. Llegada la inteligencia a su estado adulto suele, en algún momento al menos, colocarse en el punto de vista del *no habituado,* de su *nesciencia* profunda frente al mundo y a sí mismo. En ese instante está haciendo filosofía. Muchos hombres ahogan en sí esa esencial perplejidad: ellos serán los menos dotados para la filosofía; otros la reconocen como la única actitud sincera y honesta y se entregan a ella: estos serán —profesionales o no— *filósofos.*

La filosofía, pues, lejos de ser algo oscuro y superfluo situado sobre la sencilla claridad de las ciencias particulares, es el conocimiento que la razón humana reclama de modo inmediato y natural.

Para llegar a una más clara noción de lo que sea filosofía, tratemos de sentar y de comprender una definición de la misma. Aunque se han propuesto muchas definiciones de filosofía en los diferentes sistemas filosóficos, podemos atenernos a la definición clásica, en la que coincidirán casi todos los filósofos; ella nos servirá después para delimitar lo que es filosofía de lo que no lo es en el seno de los posibles modos de conocimiento humano:

Ciencia
de la totalidad de las cosas
por sus causas últimas,
adquirida por la luz de la razón.

Ciencia: Muchos de nuestros conocimientos no son científicos. Así el conocimiento que los hombres siempre tuvieron de las fases lunares, de la caída de los cuerpos. Así el que tiene el navegante de la periodicidad de las mareas, etc. Estos son conocimientos de hechos, vulgares, no científicos. Pero quien conoce las fases de la Luna en razón de los movimientos de la Tierra y su satélite, la caída de los cuerpos por la gravedad, las mareas por la atracción lunar, *conoce las cosas por sus causas,* esto es, posee un conocimiento *científico.* Para hablar de ciencia, sin embargo, hay que añadir la nota (o característica) de *conjunto ordenado,* armónico, sistemático, frente a la fragmentariedad de conocimientos científicos aislados. La filosofía es, ante todo, conocimiento por causas, esto es, no se trata de un mero conocimiento de hechos, ni tampoco de una explicación mágica —por relaciones no causales— de las cosas; y en forma coherente, unitaria, por oposición a cualquier fragmentarismo. Por ello Aristóteles definía a la ciencia —y a la filosofía, que para él se identifican— como *«teoría* de las causas y principios».

De la totalidad de las cosas: La filosofía no recorta un sector de la realidad para hacerlo objeto de su estudio. En esto se distingue de las ciencias particulares (la física, las

matemáticas, las ciencias naturales), que acotan una clase de cosas y prescinden de todo lo demás.

Heidegger, un filósofo alemán existencialista, fallecido en 1976, empezaba uno de sus más memorables artículos destacando la angustia, la esencial insatisfacción que el hombre experimenta ante la delimitación que cada ciencia hace de su objeto propio: la física estudia el mundo de los cuerpos... y *nada más;* la biología, el mundo de los seres vivos... y *nada más.* Y se pregunta ¿qué se hace de los demás?, ¿qué del todo como unidad? El hombre en el mundo, como el que, en nuestro ejemplo, despierta en aquel medio desconocido, no puede satisfacerse con explicaciones parciales sobre los diversos objetos que le rodean. De esta visión de totalidad solo se hace cargo la filosofía, y en esto se distingue de cada una de las ciencias particulares.

Por sus razones más profundas: Cabría pensar, sin embargo, que, si de cada ciencia particular se diferencia la filosofía por la universalidad de su objeto, no se distinguiría, en cambio, del *conjunto* de las ciencias particulares, de lo que llamamos enciclopedia. Si las ciencias particulares se reparten la realidad en sectores diversos, el conjunto de las ciencias estudiará la realidad entera. Por otra parte, si cada ciencia se hace cargo de un sector de la realidad y todos los sectores tienen su correspondiente ciencia, no quedará ningún objeto posible para otro saber de carácter filosófico.

Para distinguir la filosofía de la enciclopedia debemos hacernos cargo antes de la distinción entre *objeto material* y *objeto formal* de una ciencia. Objeto material es aquello sobre lo que trata la ciencia. El objeto material de la enciclopedia (la totalidad de las cosas) coincide con el de la filosofía. Objeto formal es, en cambio, el punto de vista desde el que una ciencia estudia su objeto. Así la geología y la geografía tienen un mismo objeto material (*Geos,* la Tierra), pero distinto objeto formal, pues mientras a la primera le interesa la composición de las capas terrestres, la geografía estudia la configuración exterior de la Tierra; otro tanto sucede con la antropología, la psicología, la anatomía, la fisiología, que estudian todas al hombre desde distintos puntos de vista.

Así, cada ciencia, y la enciclopedia como suma de ellas, estudia sus propios objetos por sus causas o razones inmediatas, propias e inmanentes a ese sector de la realidad. La filosofía, en cambio, estudia su objeto por las razones últimas o más universales. Cada ciencia parte de unos postulados o axiomas que no demuestra, y ateniéndose a ellos trata su objeto. La filosofía, en cambio, debe traspasar esos postulados científicos y llegar a una visión coherente del Universo por sus razones más profundas. Las cosas se explican fácilmente unas por otras, lo difícil es explicar que haya cosas. Este problema, radical, sobre la naturaleza del ser y sobre su origen y sentido constituye el objeto formal de la filosofía, por el que se distingue del conjunto de las ciencias. La filosofía y la enciclopedia, en fin, se diferencian como la suma del todo: no se explica al hombre, por ejemplo, describiendo su hígado, su bazo, su pulmón, etc.

Adquirido por la luz de la razón: Cabría todavía confundir la filosofía con otra ciencia que trata también de la realidad universal por sus últimos principios, envolviendo la cuestión del origen y el sentido: la teología revelada o, más exactamente, el saber religioso. Distínguense, sin embargo, por el medio de adquirir ambos conocimientos, pues

al paso que el saber religioso procede de la revelación y se adquiere por la fe, el saber filosófico ha de construirse con las solas luces de la razón. Al revelar Dios el contenido de la fe quiso que todo hombre tuviera el conocimiento necesario de su situación y de su fin para salvarse; pero este conocimiento, aunque para el creyente sea indudable, no constituye por sí una concepción del Universo, sino solo los datos e hitos prácticos necesarios para la salvación, y no exime al hombre de la necesidad y del deseo de poseer una concepción racional de la realidad, porque, como dice Aristóteles: «es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar».

La filosofía responde, pues, a la actitud más natural del hombre. En rigor, todo hombre posee, más o menos confusamente, una filosofía. Piénsese, por ejemplo, en la India, ese pueblo apático, indiferente ante la vida y la muerte, tan proclive a dejarse gobernar por extranjeros solo por no tomarse el trabajo de hacerlo por sí mismo; en el fondo de su actitud ante la vida hay toda una concepción filosófica: ellos son panteístas, creen que el mundo es una gran unidad, de la que cada uno no somos más que una manifestación, y a la que todos hemos de volver. Ante este fatalismo que anula la personalidad, la consecuencia natural es el quietismo.

Los pueblos occidentales, en cambio, han sido siempre activos, emprendedores. También les mueve una filosofía, que es en ellos colectiva: creen en la personalidad de cada uno como distinta de las cosas y de Dios, y como perfectible por su propio obrar. A semejanza de aquel que escribía en prosa sin saberlo, todo hombre es filósofo aunque no se dé cuenta.

En sus orígenes, filosofía era lo mismo que ciencia; filósofo, lo mismo que sabio o científico. Así, Aristóteles trata en su obra no solo de esas remotas cuestiones que hoy se reservan los filósofos, sino también de física, de ciencias naturales... Fue más tarde, con el progreso del saber, cuando se fueron desprendiendo del tronco común las llamadas *ciencias particulares.* Cada una fue recortando un trozo de la realidad para hacerlo objeto de su estudio a la luz de sus propios principios. Esto constituyó un proceso necesario por la misma limitación de la capacidad humana para saber. Hasta después del Renacimiento hubo todavía —excepcionalmente— algún sabio universal: hombres que poseían cuanto en su época se sabía. Descartes, por ejemplo, fue uno de ellos. Quizá el último sabio de este estilo fuera Leibniz, un pensador de la escuela cartesiana que vivió en el siglo XVII-XVIII. Después nadie pudo poseer ya el caudal científico adquirido por el hombre, y hoy ni siquiera es ya posible con cada una de las ciencias particulares.

Sin embargo, por encima de esta inmensa y necesaria proliferación de ciencias independientes, subsiste la filosofía como tronco matriz, tratando de coordinar y dar sentido a todo ese complejísimo mundo del saber y planteándose siempre la eterna y radical pregunta sobre el ser y el sentido del Universo.

DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

Cuando la filosofía abarcaba todo el ámbito de la ciencia, Aristóteles dividió los modos del saber por lo que él llamó *los grados de abstracción. Abstraer* es una operación intelectual que consiste en separar algún aspecto en el objeto para considerarlo aisladamente prescindiendo de lo demás. Este poder de abstraer se identifica realmente con la facultad intelectual o racionalidad del hombre: traspasar las cosas concretas, singulares, que conocen también los animales, para quedarse con lo que tienen de común, con su esencia o concepto, prescindiendo de lo que tienen de individual, es la función racional, propiamente humana. Intelectual procede de esto: *intus legere,* leer dentro, captar la idea o universal separando todo lo demás.

Cabe realizar la abstracción en tres grados sucesivos: en el primero se prescinde de los caracteres individuales, concretos, de las cosas que nos rodean, para quedarnos solo con sus caracteres físicos o naturales, y ello determina la física y las ciencias de la naturaleza. En un segundo grado de abstracción, se prescinde también de toda cualidad específica o natural y nos fijamos solo en la cantidad pura —el número—, engendrándose así las ciencias matemáticas. En un tercero, por fin, prescindimos también de la cantidad y nos quedamos únicamente con el ser —lo que tienen de común todas las cosas—, esa noción generalísima y primera, y este es el origen de la metafísica, a la que Aristóteles llamaba *filosofía primera.* Así, la clasificación aristotélica del saber abarcará tres grupos de ciencias: ante todo, una ciencia instrumental, previa: la *Lógica* u *Organon* que nos enseña las formas y leyes del pensamiento para su recta utilización. Sigue el saber especulativo o teorético que se dividirá según esos grados de abstracción en ciencias *físico-naturales,* ciencias *matemáticas*, y *metafísica.* Añádese por último la fundamentación de nuestro recto obrar, es decir, de las nociones de Bien y de Mal (el hombre no solo conoce sino que actúa) que deben regir nuestra conducta. Este es el objeto de la *Ética* o *Moral.*

Sin embargo, dado que posteriormente se han ido separando las ciencias particulares y hoy no se considera filosofía a ciencias como las matemáticas o las físico-naturales, ha prevalecido otra división en el seno de los estudios que hoy se reserva la filosofía. Esta división es debida a un alemán —Christian Wolff— que fue discípulo de Leibniz, a quien ya conocemos. Dividía Wolff la filosofía en tres grupos generales de materias: la filosofía *real,* la filosofía *del conocimiento* y la filosofía *de la conducta.* La primera estudia el ser y las cosas en general; la segunda trata de ese gran fenómeno que se da en nuestra mente y que nos pone en relación con las cosas exteriores —el conocimiento—, fenómeno que nos diferencia de una piedra, por ejemplo, que, no teniendo conocimiento, está cerrada sobre sí, no entra en relación con lo que está fuera de ella; la tercera estudia la acción y

las normas que la rigen: complemento del conocer es el obrar, el reaccionar sobre las cosas que se nos manifiestan en el conocimiento.

Cada uno de estos grupos abarca varias ciencias. La filosofía *real* se divide en *metafísica general* y *metafísica especial.* La primera, que es la fundamental y determina en cada filósofo la naturaleza toda de su sistema, estudia *el ser en cuanto ser,* el ser en sí. La especial se divide en *cosmología, psicología* y *teología natural* o teodicea. Esta división corresponde a las tres más generales categorías del ser real; el cosmos o conjunto ordenado del mundo material, inerte; las almas, como algo distinto e irreductible a la materia, y Dios, que sobrepasa y no corresponde a ninguno de los dos grupos.

En la filosofía *del conocimiento* cabe distinguir dos ciencias: la *lógica* y la *teoría del conocimiento.* El pensamiento no se produce espontáneamente, de un modo anárquico, en la mente del sujeto, sino que, sea lo que quiera lo que se piense, debe sujetarse a unas formas y leyes, que son la estructura misma del pensamiento. A una persona que no hilvane su pensamiento de acuerdo con un orden y consecuencia la llamamos ilógica, y a quien no razona en absoluto conforme a esas leyes, lo recluimos en un manicomio. Esas formas y leyes del pensamiento son el objeto de la lógica. Para estudiarlas no es necesario salir del pensamiento mismo: al lógico no le interesa que lo pensado esté de acuerdo con la realidad, sino que esté de acuerdo con las leyes del pensamiento. Imaginemos el siguiente razonamiento:

Los cuadrúpedos son racionales.
Las aves son cuadrúpedos.
Luego las aves son racionales.

En él todo lo que se afirma es falso; sin embargo, para la lógica es un razonamiento válido, porque está trazado según las reglas del silogismo. Supongamos este otro:

Algunos españoles son andaluces.
Algunos españoles son sevillanos.
Luego los sevillanos son andaluces.

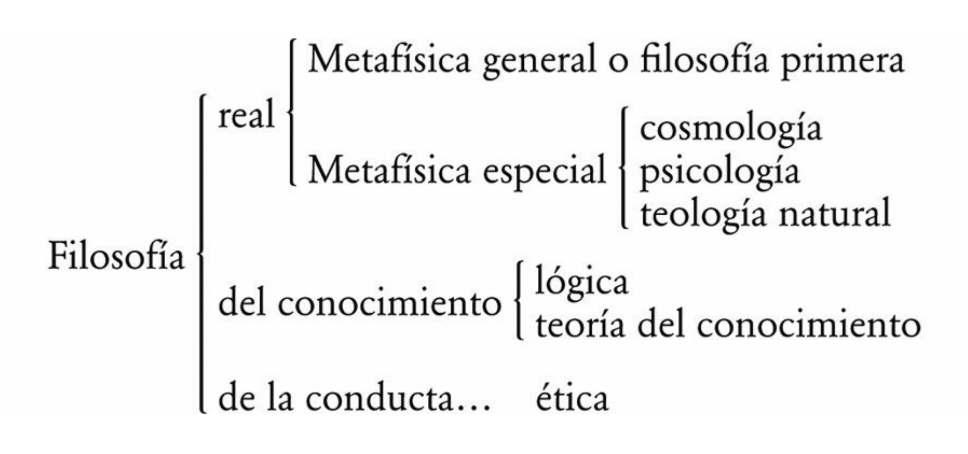
Todas las proposiciones son en él verdaderas, pero lo son por casualidad, porque la consecuencia es ilógica: lógicamente es rechazable.

Cabe, pues, que fuera de la lógica nos planteemos otra pregunta sobre el conocimiento en general: ¿corresponde el pensamiento con la realidad o nos engaña en sus datos? ¿O se tratará, incluso, de una creación de la mente? A esta pregunta trata de responder la otra rama de la filosofía del conocimiento: la epistemología o teoría del conocimiento.

Pero entre sujeto y objeto no se tiende solo el puente del conocimiento, sino también el de la acción. Si en el conocimiento el objeto impresiona al sujeto transmitiéndole su imagen, en la acción es el sujeto quien reacciona sobre el objeto modificándole. Pues bien, el obrar, como el pensar, está también sometido a sus normas, que son inmutables y universales. El niño, al mismo tiempo que conoce la noción de

verdadero y falso, y antes de llegar a las de lógico e ilógico, aprende a distinguir las de bueno y malo, la licitud o ilicitud de los actos. Pues bien, la parte de la filosofía que estudia las leyes de la licitud o moralidad de los actos y su fundamento es la *ética.*

Tenemos, con esto, el sistema de las ciencias propiamente filosóficas, que podemos condensar en este cuadro:



A pesar de estas divisiones, la filosofía es, esencialmente, una. Es decir, que la concepción básica que se tenga del ser en la metafísica general determina las posteriores visiones de la cosmología, la psicología, la ética, etc., que son, al fin y al cabo, su aplicación o prolongación. Así, de todos los grandes sistemas filosóficos de la historia puede decirse que surgieron de una idea madre, fundamental, de una concepción original del ser y del Universo. El sistema de Heráclito, por ejemplo, surge de la idea de identificar el ser con el devenir; el de Parménides, de la unicidad panteística del ser; el de Aristóteles, de su tesis del acto y la potencia; el de Kant, de su concepción del espacio y el tiempo como formas *a priori;* el de Bergson, de su idea de la duración o tiempo real, etc.

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Es muy frecuente oír la pregunta de para qué sirve, cuál es la utilidad de la filosofía. ¿Para qué ciertos hombres se dedican a abstrusas cavilaciones sobre el origen y la naturaleza última de las cosas? ¿Para qué sirven estos estudios? ¿Qué utilidad práctica pueden reportarnos? ¿Simplemente, como parece acontecer, la de engendrar nuevas especulaciones y enseñarlas a nuevas generaciones?

En términos generales, ha de contestarse a esta objeción que la filosofía, en efecto, *no sirve para nada*, pero que en esto precisamente radica su grandeza. Las diversas técnicas sirven al hombre y el hombre sirve a la filosofía en cuanto que la esencia diferencial de su naturaleza propiamente humana es la racionalidad, y esta le exige la contemplación intelectual del ser, el conocimiento desinteresado de la esencia de las cosas. La diferencia fundamental entre la animalidad y la racionalidad es, precisamente, esta: el animal, ante un objeto cualquiera, si es desconocido para él, puede mostrar algo parecido a la perplejidad inquisitiva, pero lo que oscuramente se pregunta es: ¿para qué sirve esto?, ¿en qué relación estará conmigo?, ¿se trata de algo perjudicial, indiferente o beneficioso? Cuando el animal se tranquiliza respecto a esta cuestión no siente otra preocupación ante las cosas. El hombre, en cambio, es el único animal que traspasa esta esfera utilitaria y se pregunta además ¿qué es? A esto solo se puede responder con la *esencia* de las cosas, cuya reproducción en la mente del hombre es la idea o concepto. Ante un extraño fenómeno que aparece en el cielo no se satisface un hombre asegurándole «que está muy lejos» o que «es inofensivo». Será preciso explicarle que se trata, por ejemplo, de una aurora boreal, y si sabe qué es ello se dará por satisfecho. De este género de curiosidad puramente cognoscitiva es de lo que nunca dio muestras un animal. Por eso los animales no hablan: expresan, sí, su temor, o su dolor, su contento, todas sus reacciones sentimentales ante las cosas, pero el hablar consiste en expresar juicios, y en los juicios uno por lo menos de sus términos (el predicado) ha de ser un concepto o universal. Porque lo individual solo se puede atribuir a ello mismo («este pan» o «Juan» solo se puede predicar de este pan o de Juan). Por eso tampoco los animales ríen. Porque la risa se provoca por el contraste entre una idea que poseemos y la realidad concreta, que resulta mucho más baladí. Por eso tampoco los animales progresan, porque la técnica nace de la ciencia, y la ciencia se forma de leyes y principios, que son juicios.

Muchas masas humanas viven de acuerdo con una organización de la vida que se asemeja mucho a la vida animal. Viven en una actividad incesante, febril, encaminada a producir medios o útiles para satisfacer las necesidades de la vida misma. Diríase que su existir es un ciclo estéril que solo sirve para mantenerse a sí mismo y repetirse

indefinidamente. Si se suprimiese el todo se habría resuelto dos problemas a la vez: el de la producción y el de la vida, y podría pensarse que nada se ha perdido. Quienes viven de tal forma solo conciben preguntar ante una obra de arte, ¿cuánto valdrá?, o ante un descubrimiento científico, ¿para qué servirá? La filosofía —la ciencia pura— y el arte son precisamente las cosas que rompen ese círculo vicioso y confieren un sentido y un valor a la vida. El científico especulativo —el matemático, el físico, el químico, etc.— investigan por la contemplación pura, por el conocer sin más, aunque en estas ciencias, por la cercana y posible aplicación técnica de sus resultados, sea frecuente el que al investigador lo muevan también miras utilitarias, prácticas. Pero esto, que no ocurre siempre al científico, no sucede nunca al filósofo porque su campo está más allá de la posibilidad de aplicaciones técnicas. Así, y como dice Aristóteles, «entre las ciencias, aquella que se busca por sí misma, solo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados prácticos; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a otra» (*Met.* I, 2.)

La filosofía, pues, no es un medio, sino un fin; no sirve, sino que es servida por todas las cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual.

Sentado, pues, que la filosofía no tiene una utilidad técnica, cabría, sin embargo, retrotraer la cuestión a un plano más profundo —metafísico o personal— y preguntar si la filosofía podrá tener alguna repercusión útil de carácter espiritual. Y a esta pregunta han sido varias y opuestas las respuestas a lo largo de la historia.

Los estoicos dan por sentado que en el Universo todo sucede fatalmente, necesariamente, y por eso la metafísica y la cosmología carecen para ellos de importancia. El único interés filosófico lo centran en la actitud que el hombre debe adoptar ante ese acontecer predeterminado; la filosofía tendrá así por objeto inspirar al hombre la indiferencia o imperturbabilidad del *sofos* (sabio), la libertad interior y el desprecio hacia las cosas exteriores y su varia fortuna. La filosofía viene así a quedar reducida a una ética o, mejor, un arte de vivir.

La moderna escuela *fenomenológica,* en cambio, exagerando puntos de vista de Platón y de Aristóteles, sostiene que la filosofía ha de ser una pura y desinteresada contemplación de esencias.

Frente a una y otra concepción debemos afirmar, siguiendo en esto a santo Tomás y a la escolástica cristiana, que la filosofía es, primaria y fundamentalmente, contemplación pura; pero, por lo mismo que es saber radical y de totalidad, incluye la persona y la vida del sujeto que contempla, y así la contemplación alumbra además del ser el valor, y mueve con ello la voluntad al mismo tiempo que ilumina el entendimiento. La filosofía no es así ciencia pura, sino más bien *sabiduría*, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas. De este modo, cuando decimos que todo hombre tiene en el fondo su filosofía, que es filósofo sin saberlo, queremos significar, no solo que posee una concepción de la existencia, sino que adopta, en consecuencia, una determinada actitud ante la vida.

Y esta fusión de la filosofía y la vida humana, en su sentido más profundo, hace que

la historia de la filosofía coincida, en rigor, con la historia de la vida del hombre. Ambas, filosofía y vida, se penetran de tal modo a lo largo de la historia universal que unas veces es la filosofía la que determina la evolución de la humanidad y otras es la evolución humana la que exige una determinada filosofía. Así, por ejemplo, los grandes acontecimientos políticos y sociales de la Revolución francesa, que cambiaron la faz del mundo, estaban preformados en las obras de los filósofos empiristas —Locke y Hume— y en el movimiento filosófico de la Enciclopedia. A la inversa, la nueva actitud estética y antirreligiosa que trajo consigo el Renacimiento y sus grandes genios exigía una filosofía congruente, de carácter subjetivista y racionalista, y esta filosofía fue, casi un siglo después, la de Renato Descartes.

Por esto, puede decirse con toda propiedad que la más profunda historia de la humanidad que puede escribirse es la historia de la filosofía.

FILOSOFÍA Y FILOSOFÍAS

En los dos párrafos anteriores hemos rozado dos objeciones que suelen poner los que creen que junto al saber de las ciencias no cabe el de la filosofía, porque el campo de esta ha sido o debe ser absorbido por ellas. Era la primera que, si las diversas ciencias particulares se reparten todo el campo de la realidad, no queda objeto para la filosofía. La segunda achacaba a la filosofía su inutilidad. Nos queda aludir aquí a una tercera objeción muy frecuente contra la licitud de lo que llamamos filosofía: las ciencias —se dice— se caracterizan por su unidad, y ello es el mejor indicio de su realidad y de su verdad. Cuando se habla de la física, de la química, por ejemplo, no es preciso aclarar de cuál de ellas, porque no hay más que una. En cambio, si de filosofía se trata, hay que determinar enseguida si nos referimos a la filosofía kantiana, o a la escolástica, o a la platónica... Si acaso surgen disparidades entre los científicos sobre las últimas investigaciones, al poco se resuelven tales discrepancias y predomina la verdad comprobada que todos reconocen: la marcha de las ciencias es así rectilínea, en una sola dirección. En filosofía, por el contrario, diríase que cada filósofo se saca de la cabeza su propia filosofía, que sale de ella toda entera como Minerva de la cabeza de Júpiter, y, pasado el tiempo, subsisten los mismos sistemas antagónicos con sus partidarios tan irreductibles como el primer día, sin que parezca haber surgido ningún acuerdo o comprobación.

La respuesta a esta objeción se deduce de la misma definición que hemos dado de la filosofía: *por sus últimas o más profundas razones;* pero la veremos con mayor claridad a través de un ejemplo. Este ejemplo nos servirá también para superar una última objeción que suele hacerse a la filosofía o, más bien, a que nosotros hagamos filosofía, y este nosotros se refiere a los que tenemos una fe religiosa a la que nos adherimos con toda firmeza, sin temor a errar. Vosotros los creyentes —se ha dicho— no podéis hacer filosofía porque cada uno, en el fondo, sabéis muy bien cuál es el origen, la esencia y el fin del Universo y de vosotros mismos, y antes de empezar se puede ya saber en lo que vais a terminar. Vuestra especulación no puede ser nunca libre, racional, sincera, sino solo una especie de apologética interesada en demostrar lo que de antemano creéis.

Pues bien, imaginemos un pueblo que vive de antiguo en las márgenes de un lago profundo y misterioso. Es uno de esos lagos de montaña cuyas aguas han cubierto un abismo, el hondo cono de un circuito de altos picos que no tiene más que una muy alta salida para las aguas. El color de estas aguas tiene el negro de la profundidad, y los más largos sondeos dudosamente han tocado suelo en su parte central. Los habitantes de este pueblo saben por testimonio de sus antepasados que en el fondo del lago existen las ruinas de una antigua ciudad que fue sumergida por las aguas a consecuencia de

trastornos geológicos. Esto es para ellos cosa sabida porque el testimonio les merece un crédito absoluto. También es claro su conocimiento del lago en la capa superior o más superficial de sus aguas: allá penetran los rayos del sol y pueden distinguirse claramente los peces diversos que las cruzan y las algas que deben esquivar. Sobre este sector no puede surgir una durable discusión entre los observadores: cada dato puede ser comprobado sin más que verlo, y con ello surge necesariamente el acuerdo.

Fondo y superficie de las aguas son conocidos para aquel pueblo, pero ¿bastará a aquellos hombres este conocimiento del lago? Indudablemente, no. Hay, en primer lugar, una extensa zona intermedia de la que nada dice el testimonio de los antiguos ni puede penetrarse con la vista. ¿Qué animales poblarán estas oscuras aguas en las que apenas penetran los rayos solares? Existirá, por otra parte, en los hombres que allí viven el deseo de penetrar con los medios a su alcance hasta donde sea posible en la profundidad de las aguas con la aspiración de establecer una cierta continuidad entre las dos zonas que son conocidas, de adquirir así una visión unitaria de lo que es el lago en su conjunto. De este modo, sondeando con la mirada bajo las distintas luces del día los últimos confines de lo visible, unos creerán ver unas cosas, otros, otras; unos interpretarán de un modo las sombras que creen percibir, alguno creerá ver el confín donde se asienta la antigua ciudad; todos, en fin, se habrán hecho una composición de lugar sobre la estructura del lago que tienen siempre junto a sí, composición de lugar para la que habrán partido de lo que claramente se ve en la superficie, para la que se habrán orientado por lo que creen hay en el fondo, pero que será en todo caso un esfuerzo personal por satisfacer su anhelo de penetrar el misterio y de saber.

La situación del hombre ante la realidad en que está inserto es por muchos aspectos semejante: la zona clara, penetrada por los rayos del sol y comprobable por la experiencia sensorial, es la realidad que estudia la ciencia físico-matemática. El fondo del lago, con sus realidades últimas, son los datos que nos proporciona la fe. El esfuerzo por penetrar en las ignotas profundidades de la zona media y por lograr una visión unitaria, sintética, es la filosofía.

¿Qué de extraño tiene que el conocimiento filosófico no posea la evidencia y la comprobabilidad que posee el de las ciencias, si, por principio, versa sobre cosas no experimentales, alejadas de ese terreno manual, claro y distinto, de lo sensible? Su inevidencia viene exigida por su misma naturaleza. Ella acarrea, a su vez, la pluralidad y la permanente coexistencia de sistemas filosóficos diversos y hasta encontrados.

Si cada sistema filosófico es un esfuerzo de penetración y de interpretación —inevidentes e incomprobables por principio— para lograr una visión unitaria del Universo, nada más natural que la multiplicidad de sistemas que, a menudo, se complementan y corrigen entre sí en su humilde esfuerzo por aclarar en lo posible el misterio del ser y de la vida. Este destino antidogmático se halla escrito en el origen y en la raíz del nombre mismo de *filósofo;* cuando León, rey de los iliacos, preguntó a Pitágoras cuál era su profesión, no se atrevió este a presentarse como *sofos* (sabio) al modo de sus antecesores, sino que se presentó humildemente como *filósofo* (de *fileo,* amar, y *sofia,* sabiduría), *amante de la sabiduría.*

Semejante también a la de los moradores de las orillas del lago es la situación del creyente —del cristiano, por ejemplo— que hace filosofía. Lo que por fe se sabe que existe en el fondo del lago orienta, sí, la mirada de los investigadores y les dice también cuando han caído en error si entran en contradicción con sus datos, pero en modo alguno les exime de su labor, ni les constriñe en su concepción sobre una inmensa zona dejada a su libre inspección. La fe religiosa depara al hombre solo las verdades necesarias a su salvación; pero, aun contando con ellas, todo el Universo queda libre a la interpretación racional de los hombres, pudiendo existir sobre bases ortodoxas, como de hecho existen, multitud de sistemas filosóficos.

Cabría, sin embargo, pensar, si cada filósofo forja una concepción que ninguna relación guarda ni nada tiene de común con las demás, que la tendencia filosófica del hombre es un impulso baldío, irrealizable. Algo como querer llegar al horizonte o coger el humo. En este caso, aunque la aspiración sea legítima, el resultado es estéril. No sería otra cosa que el símbolo de la tragedia humana: la tela de Penélope, tejida por el día, destejida por la noche.

Pero esto no es así. Aunque la evidencia y la posibilidad de comprobación experimental no acompañen al saber filosófico, no puede dudarse que muchas de sus conclusiones han pasado al acervo común de la filosofía como adquisiciones permanentes. Es un hecho, por otra parte, que ningún filósofo comienza a pensar en la soledad de su propia visión: todo gran pensador construye contando con la obra de sus predecesores, a partir de la situación filosófica de su época. Así —y como veremos— la historia de la filosofía contiene una continuidad y un sentido clarísimos: es la trama del más grande empeño del hombre, rico en frutos, o, como dijimos antes, la más profunda historia de la humanidad.

EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

«Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas —dice Aristóteles— fue, como lo es hoy, la admiración». Para comprender la inspiración filosófica es preciso sentir, en algún momento al menos, la extrañeza por las cosas que son o existen, librarse de la *habituación* al medio y a lo cotidiano, ponerse en el puesto del que abre los ojos en un ambiente desconocido y extraño.

Existe una primera admiración directa ante la existencia. Si las cosas fueran de un modo completamente distinto de como son nos habríamos habituado a verlas con igual naturalidad.

Existe una segunda admiración, reflexiva; el hombre posee dos experiencias: la que le proporcionan sus sentidos, la vida sensible, que le es común con el animal, y la que le depara su razón, ese superior modo de conocimiento que le es privativo. Pues bien, la razón le informa de un mundo de conceptos, de ideas, de leyes, que son universales, invariables, siempre iguales a sí mismas. Las ideas geométricas, los conceptos físicos, las leyes científicas, no varían, son inmutables, unas y universales. Los sentidos, en cambio, le ponen en contacto con un mundo en que nada es igual a otra cosa, un mundo compuesto de individuos diferentes entre sí (ni una hoja de árbol es igual a otra), en que nada es inmóvil, sino todo en movimiento, en constante cambio y evolución. Este contraste desgarrador en el seno mismo de su experiencia provoca la admiración o extrañeza en el pensador, en el hombre en general, que experimenta una incomprensión natural hacia el hecho del movimiento, del cambio, hacia su propio envejecimiento, hacia el constante paso de las cosas.

Durante veintiseis siglos, desde la época fabulosa de los Siete Sabios de Grecia hasta nuestros días, el espíritu humano se debate en esta tremenda lucha consigo mismo y con una realidad que se le desdobla en dos experiencias contradictorias. Asistiremos a esta gran tragedia del hombre y su existencia enhebrando los grandes sistemas filosóficos que se han sucedido a través de los tiempos, buscando sencillamente lo que cada uno ha añadido, y percibiendo al mismo tiempo el sentido y la continuidad de la lucha misma.

LA FILOSOFÍA EN LA ANTIGÜEDAD

LA FILOSOFÍA EN GRECIA

Cuando indagamos el origen —en lo humano— de nuestra cultura —de esta que llamamos occidental, que es también la cultura que ha predominado en el mundo civilizado— nos remontamos siempre hasta la Grecia antigua, y de allí no pasamos.

Fue Grecia (siglos VI a II antes de J.C.) un pueblo excepcionalmente dotado para el pensar filosófico, y en él suele buscarse también el origen de la filosofía. Estas condiciones especialmente aptas brotan de una peculiaridad general de aquel pueblo: su carácter sanamente humanista. Toda la cultura griega se desarrolla en torno al hombre, y brota de la serena armonía con la naturaleza. El arte griego no representa a descomunales dioses ni a desatadas fuerzas cósmicas, como acontecía en los otros pueblos de su época, sino al hombre armónico, al canon de sus perfecciones. Un Apolo o una Venus griegos tienen como medidas somáticas la media aritmética de multitud de medidas experimentales tomadas. La concepción arquitectónica de sus templos busca psicológicamente la serenidad en la contemplación del espectador, incluso deformando ligeramente las líneas teóricas para corregir las ilusiones ópticas. La vida política se construye ajustada al verdadero hombre, como una democracia de libre, humana y flexible administración. Hasta sus mismos dioses son hombres con sus facultades potenciadas, pero armónica y bellamente potenciadas.

Pues bien, este espíritu humanista liberó en Grecia al pensamiento del armazón mítico-mágico con que se presenta en los pueblos anteriores y exteriores a Grecia, e hizo posible la reflexión puramente filosófica.

Se ha discutido largamente si es justo hacer comenzar la filosofía con la cultura griega, despreciando cuanto de filosófico pueda haber en las más antiguas culturas orientales. No puede dudarse de que en los libros sagrados indios, por ejemplo, se oculta un gran caudal de sabiduría. Según unos, la filosofía comienza en Grecia porque el pueblo griego *descubrió la razón.* Admiten los que esto opinan que los antiguos egipcios conocían, por ejemplo, medios geométricos para la agrimensura, tan necesaria entre ellos por las avenidas del Nilo; que los caldeos sabían astronomía; que los indios y chinos poseían profundos conocimientos éticos y psicológicos. Pero suponen que tales conocimientos, aunque fuera racional su origen, eran poseídos ambientalmente, no como productos de la razón, sino como revelaciones mágicas, o como «secretos de la naturaleza» casual o sobrenaturalmente revelados. Solo en Grecia se plantean racionalmente las cuestiones y solo allá la razón fue utilizada como un medio adecuado de penetrar en la realidad. Los griegos tomaron conocimiento del valor de la actividad racional, *descubrieron la razón.*

En las antípodas de esta teoría se encuentra otra que quiere descubrir la más

profunda sabiduría en los textos sagrados de la India, y no ve en la cultura griega más que una reducción de proporciones y de horizontes respecto a la filosofía oriental, que le habría proporcionado su auténtica profundidad. Piénsese en el culto de Dyonisos, en los mitos órficos, en el pitagorismo, en el propio Platón, en el período helenístico. Consecuentes con esto, Schopenhauer y Pablo Deussen, entre otros, intentan construir su sistema bajo la inspiración de la filosofía hindú.

Aunque la verdad no se halla siempre en el término medio, como acontece con la virtud, sí parece encontrarse en este caso. Es cierto que en los libros sagrados de Confucio y en los Vedas se halla toda una concepción del Universo expresada en mil máximas éticas y psicológicas. No lo es menos que el hombre ejercitó desde su origen la facultad racional, que no es monopolio de invención de ningún pueblo. Sin embargo, ha de afirmarse también que es en Grecia donde por primera vez aparece un planteamiento verdaderamente filosófico, es decir, donde se concibe a la realidad como asequible a la razón, y a esta como el instrumento adecuado para lograr una concepción del Universo.

No debe despreciarse, pues, el caudal de sabiduría filosófica que se encierra en las literaturas orientales, pero es justo que comencemos por Grecia nuestro estudio de este esfuerzo titánico del hombre contra el misterio que le rodea que llamamos filosofía, porque allá encontramos las primeras soluciones verdaderamente racionales. La sabiduría oriental, por otra parte, influye sobre numerosos temas del pensamiento griego, con lo que, indirectamente, habremos de entrar en contacto con su contenido y con su espíritu.

Como esquema previo adelantamos este cuadro de los principales capítulos que trataremos de la filosofía clásica, antigua o grecorromana. En él se incluye una situación cronológica por siglos (ver página siguiente):

- Filosofía clásica
  - Griega
    - Período de iniciación (S. VI-V a. de J. C.
      - los cosmólogos
        - Tales
        - Anaximandro
        - Anaxímenes
      - los pitagóricos
      - los metafísicos
        - Heráclito
        - Parménides
    - Período humanístico o de esplendor (S. V-IV a. de J. C.
      - Sócrates
      - Platón
      - Aristóteles
    - Período ético o de decadencia (S. V-IV a. de J. C.
      - Estoicos
      - Epicúreos
      - Escépticos
  - Romana (S. I a. - I d. J. C.
    - Academismo (Cicerón)
    - Epicureísmo (Lucrecio)
    - Estoicismo (Séneca)
  - Alejandrina (II-III d.)
    - Filón
    - Gnosticismo
    - Plotino

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS COSMÓLOGOS

Fueron el siglo VI antes de J.C. y la ciudad de Mileto —puerto griego de la costa de Asia Menor— la época y el escenario de los más remotos intentos filosóficos de que poseemos noticia. Allí vivió un personaje cuyo conocimiento llega hasta nosotros envuelto en la oscuridad de la leyenda y del mito: *Tales de Mileto*, uno de los fabulosos Siete Sabios de Grecia.

Lo que movió a los hombres a filosofar fue, como hemos dicho, *la admiración,* y lo que históricamente les admiró fue, ante todo, *el cambio* y la multiplicidad de individuos, experiencias que parecen contradecir vivamente a la inmutabilidad y unidad de las ideas.

Pues bien, los primeros filósofos procuraron encontrar en el mundo físico —en la realidad material siempre cambiante que nos rodea— un fondo estable, un sustrato permanente al que todas las sustancias se redujeran, algo ante lo que la multiplicidad y el cambio se convirtieran en apariencias.

De Tales no sabemos más de lo que Aristóteles nos dice: que el principio buscado creyó encontrarlo en el *agua*, sustancia originaria que estaría en el fondo de todas las cosas. Podemos suponer algunos motivos que psicológicamente actuarían en aquel pensamiento todavía primitivo: el agua del mar es el límite de la tierra, y más allá de nuestro mundo aseguran los navegantes que se extiende el océano infinito; si profundizamos bajo nuestro suelo encontramos frecuentemente agua; el agua desciende del cielo y hace brotar la vida de las plantas, que son, a su vez, el alimento de los animales; el agua, en fin, puede transformarse por la temperatura en sólida y en gaseosa: el principio *(arjé)* de todas las cosas será, pues, el agua.

Anaximandro, otro filósofo de aquel legendario núcleo milesio, opinó que ese principio o fondo común de todas las cosas no debe ser el agua precisamente, sino una sustancia indeterminada, invisible y amorfa de donde el agua y todos los elementos de la naturaleza proceden. Llamó a este principio el *apeiron* (lo indeterminado). Y como lo indeterminado viene a identificarse con el caos para los griegos, pueblo amante de lo concreto limitado, de la perfección de la forma, habrá de buscarse en la afirmación de Anaximandro la primitiva creencia griega de que el mundo (el Cosmos, ordenado) procede del Caos, creencia que ya expresaba la *Teogonía* de Hesíodo:

Mucho antes de todas las cosas existió el Caos;
después, la Tierra espaciosa.
Y el amor, que es el más hermoso de todos los Inmortales.

Un tercer filósofo de Mileto, por fin, *Anaxímenes*, sostuvo que el principio común de la aparente multiplicidad y variabilidad de las cosas es el *aire.* Él debió aparecer a los ojos de Anaxímenes como el medio vital, la capa que envuelve a la tierra, fuente de la vida y origen de todas las cosas. El aire, por otra parte, tiene la apariencia sutil, invisible y amorfa que Anaximandro reclamaba para el principio universal.

Esta meditación sobre el Cosmos o universo material se prolonga en el siglo siguiente (V antes de J.C.) con otros filósofos que suelen agruparse bajo el nombre de *pluralistas.* Sus rasgos comunes estriban en admitir no una sola sustancia o *arjé*, sino una pluralidad de elementos materiales irreductibles entre sí, y también en suponer una fuerza cósmica que explique el movimiento o cambio de las cosas.

El primero de estos sistemas es el de *Empédocles* de Agrigento, quien sostuvo por primera vez la cosmología de los cuatro elementos —tierra, fuego, aire, agua—, de cuya combinación se forman todos los cuerpos. En ella se encuentra el origen de la física *cualitativa* de los antiguos (por oposición a la moderna física *cuantitativa).* Junto a estos elementos admitía dos fuerzas, una el amor, que congrega y armoniza, y otra el odio, que disgrega o separa.

Anaxágoras, por su parte, concibió el cosmos como agregado de unas realidades últimas cualitativamente diversas y en número indefinido, a las que denominó *homeomerías.* Como principio de su movimiento y de la armonía resultante supuso la existencia de un *nus* o mente suprema, que venía a identificarse con Dios. Esta teoría es el precedente más antiguo de la física de Aristóteles (teoría hilemorfista), que veremos más adelante.

Por fin, *Demócrito* de Abdera supuso que el mundo material estaba compuesto de un número incalculable de partículas diminutas, indivisibles —los *átomos—,* que se mueven eternamente en un vacío sin límites. Esta teoría atomística será el precedente remoto de la física cuantitativa de la Edad Moderna.

PITÁGORAS Y SU ESCUELA

Poco antes de estos últimos filósofos (siglo V), en la colonia griega del sur de Italia (Magna Grecia) fundó *Pitágoras* una asociación que era a la vez escuela filosófica y comunidad religiosa. Esta escuela, en la que no sabemos qué debe atribuirse a su fundador y qué a sus discípulos, tenía algo de secreto y misterioso, como misterioso y nuevo era el culto al dios Dyonisos, cuya fe profesaban. El culto dionisíaco se inspiraba en los misterios órficos (supuestamente revelados al poeta y músico Orfeo), pero representaban en realidad una penetración en el mundo heleno de las oscuras religiones, predominantemente monoteístas, de los pueblos orientales. Se ha contrapuesto muchas veces lo *apolíneo* y lo *dionisíaco.* Apolíneo es el espíritu griego: culto a la forma, a lo limitado, a la serena claridad de lo humano perfecto; dionisíaco, el dominio de las fuerzas oscuras de la naturaleza, la intensidad de las pasiones profundas, el principio indeterminado, caótico, informe, que precedió y que rodea amenazante al orden limitado de lo humano. Los pitagóricos fueron los introductores de este nuevo culto verdaderamente religioso y atormentado, por oposición al humanismo con que en Grecia se concebía a la religión y al arte de que se la rodeaba. Los griegos suponían que bajo su inspiración se realizaban sacrificios crueles y orgías, prácticas inconcebibles para la mentalidad griega.

No es esta, sin embargo, la principal aportación de esta escuela en orden a la filosofía. Los pitagóricos fueron grandes cultivadores de las matemáticas y creyeron encontrar en los números el principio *(arjé),* que los milesios habían creído descubrir en los elementos naturales.

Ellos observaron que en la matemática es donde únicamente se puede obtener la exactitud completa y la evidencia absoluta; que el movimiento de los cuerpos celestes puede estudiarse matemáticamente y predecirse así los eclipses y demás fenómenos; que hasta en las bellas artes, la música está sometida a número y medida. Y fácil les fue concluir que el secreto del Universo está escrito en signos matemáticos, que ellos son el principio fundamental del que todo se deriva.

Pero, como participaban de la afición oriental a lo arcano y misterioso, envolvieron también esta teoría con el velo de un saber oculto, reservado solo a los iniciados. Asignaron así a los números una significación cabalística y a algunos un simbolismo sagrado. De este modo creían poseer una clave para la interpretación del Universo. Todo para ellos se hallaba regido por el número y el orden; los cuerpos siderales, en su acompasado movimiento, interpretan una sinfonía musical, que no es percibida por el oído humano. Esta idea de la armonía musical de las esferas fue recogida por Fray Luis de León en su Oda a Salinas. Aquí se halla sin duda el origen de la «música celestial».

Este mismo concepto de orden universal hizo admitir otra aportación de la filosofía india: el eterno retorno, la pervivencia terrena de las almas que transmigran a otro cuerpo cuando sobreviene la muerte, repitiendo así la sinfonía infinita del Universo. Esta idea de la metempsícosis pasará, como veremos, a Platón, que recoge varios temas del pitagorismo.

HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

La viva antítesis entre la serena experiencia inteligible y la cambiante experiencia de los sentidos llega a su planteamiento definitivo y a soluciones contradictorias con dos filósofos, también del siglo V antes de J.C., que han sido llamados los padres de la metafísica.

Heráclito de Éfeso, llamado el *Oscuro,* tuvo la aguda percepción de la variabilidad y fugacidad de cuanto existe, de su diversidad y perpetua mudanza; pảnta reĩ *(panta rei),* todo cambia, es la conclusión en que expresa lo que la realidad le ofrece. Nada de cuanto existe es, al momento siguiente, igual a sí mismo. Ni en el mundo ni en nosotros mismos hay nada que pueda considerarse permanente, sino solo un continuo fluir. «La existencia —dice— es la corriente de un río, en el cual no podemos bañarnos dos veces en las mismas aguas». Si esto es así, ¿en qué para la universalidad de nuestros conceptos, la necesidad de nuestras ideas? En nada, absolutamente; en la vanidad de un intento imposible, contradictorio. Podemos ver el correr tumultuoso de las aguas de un río que de continuo se penetran y funden entre sí. Pero para coger, para captar esa corriente no podríamos sino helar las aguas y tomar los bloques sólidos. Y en ese momento habríamos matado la corriente, el objeto de nuestro intento habría desaparecido. Aprehender la realidad en conceptos fijos, inmóviles, es como helar la corriente del río, matar la realidad en lo que tiene de más puramente real. El hombre es semejante, con su razón, al legendario rey Midas, al que, en su afán de riquezas, le fue concedido el poder de transformar en oro cuanto tocaba, y su tragedia ante la realidad viva es semejante a la de ese rey cuando quiso abrazar a su propia hija. La razón, como un talismán maldito, es solo capaz de crear conceptos estáticos, muertos, lo más ajeno a la realidad y a la vida misma. Y como el filósofo encarna el ansia humana de conocer, de poseer intelectualmente, se representa a Heráclito llorando, es decir, como al hombre que llora su fracaso, la imposibilidad de sus afanes. Se dice de Heráclito que vio en el fuego el principio de todas las cosas, pero esto es en él solo un símbolo: el fuego no es propiamente una entidad, sino una destrucción; representa la naturaleza cambiante de las cosas, su tránsito vertiginoso, imparable, hacia la nada.

Parménides de Elea fue ligeramente posterior a Heráclito y, contra el pensamiento de este, que identifica con el vulgo imprudente y ciego, construye su propia concepción del Universo. «Para que algo fluya —comienza sentando— es preciso que haya antes ese algo, es decir, un sustrato permanente, un ser en sí. La razón me pone en contacto con ese algo, con la inmutabilidad de las ideas, pero, ante todo, con una idea que es la base de las demás: *la idea de ser,* por la que me hago cargo de todo lo que es. Posteriormente conozco otras ideas; la de *hombre, caballo, triángulo, justicia,* etc. Y,

después, los sentidos me informan de un mundo de individuos todos diferentes, cambiantes, perecederos...

Pero ¿es esto posible? Para que todas estas posteriores realidades puedan existir será necesario que el ser, lo más inmediata y seguramente conocido, tenga unos límites posibles, porque donde algo es ilimitado no cabe nada más. Y ¿con qué limitará el ser? ¿Con el ser? En este caso no limitaría, porque nada limita consigo mismo. ¿Con el no ser? A esto responde Parménides: el no ser, no es; es imposible, impensable. Si yo obtengo la idea de ser de cuanto hay, ¿con qué derecho hablaré de algo desconocido, incognoscible? Luego el ser no limita ni con el ser, ni con el no-ser; lo que vale como decir que no limita, que es ilimitado, *infinito.* Pero si es infinito, es *uno,* porque no hay lugar para otro. Es, además, *eterno*, porque ¿qué le precederá?, ¿qué le seguirá? ¿El ser?, ¿el no ser?... Es, asimismo, *inmutable*, porque ¿de dónde vendría?, ¿a dónde iría?... Y este ser uno, infinito, eterno, inmutable, es lo que el filósofo de Elea llama Dios; fuera de él nada hay.

De este modo Parménides cae en el *panteísmo:* cuanto existe es parte, manifestación, de una sola sustancia, de un solo ser, que es Dios. La existencia de individuos y la mutación de las cosas son mera apariencia, engaño de «los ojos ciegos, los oídos sordos, la lengua que es solo un eco», propios del vulgo.

Un discípulo de Parménides —Zenón de Elea— ilustró la tesis de su maestro con unos cuantos ejemplos prácticos que han pasado al dominio popular y perdurado en él hasta nuestra época: Aquiles, el de los pies ligeros, el mejor corredor del Ática, no adelantará nunca a la tortuga en su carrera. Supongamos que la tortuga le precede en una cierta distancia. Cuando Aquiles llegue al punto donde se encuentra la tortuga, esta, como por principio no está inmóvil, habrá andado algo, por poco que sea. Y cuando Aquiles llegue al nuevo punto, tampoco estará en él la tortuga, por la misma razón. Y así sucesivamente, el argumento nunca quebrará. Pero, aún más, Aquiles *no puede moverse:* imaginemos que debe recorrer un reducido sector de espacio. Para llegar al cabo del mismo tiene que pasar por el punto medio, y para llegar a este tendrá que pasar por el punto medio de esta mitad, etc., etc. Habría de recorrer infinitos puntos para alcanzar su objeto y, como el infinito no se puede recorrer en un tiempo limitado, Aquiles no puede moverse. El movimiento es imposible, racionalmente contradictorio.

Cuéntase que mientras Zenón exponía sus *tropos* —o dificultades— contra la posibilidad de movimiento, otro filósofo, Diógenes, se levantó y anduvo ante los circunstantes, de donde toma origen la frase vulgar: el movimiento se demuestra andando. Pero Zenón hubiera contestado fácilmente que eso era *mostrar* el movimiento, no *demostrarlo.* La contradicción entre la experiencia sensible y la inteligible subsiste, y en la duda Zenón, con su maestro Parménides, se decidía por la segunda, porque el reino de la razón es el reino de la evidencia.

Así, pues, en la contradicción radical que movió a los hombres a filosofar, Heráclito resolvió a favor del mundo de los sentidos, negando la razón, y Parménides a favor de la razón, negando la experiencia sensible. Ambos abocan a dos actitudes ante la vida que son esencialmente opuestas al espíritu heleno y occidental; el escepticismo en Heráclito,

el quietismo contemplativo en Parménides. Ello exigía del genio filosófico griego otras más profundas soluciones capaces de recomponer la integridad del hombre y, con ella, su armonía y actividad.

Podemos observar cómo en este período de iniciación (preático o presocrático) de la filosofía griega, el pensamiento humano ha ascendido ya a través de los grados de abstracción de que hemos hablado. Los primeros filósofos cosmólogos, con su búsqueda de un principio material de todas las cosas, representaban el primer grado de abstracción: la abstracción física. Pitágoras y su escuela, a su vez, ascendieron al segundo grado o abstracción matemática: el número. Heráclito y Parménides, primeros filósofos metafísicos, alcanzaron, por fin, el tercer y último grado, la abstracción metafísica: el ser.

LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

Entre el V y el IV se sitúa el Siglo de Oro de la filosofía griega. Es el período ateniense, que producirá, además de a Sócrates, a las dos figuras quizá más grandes de la filosofía de todos los tiempos: Platón y Aristóteles. Una característica fundamental señala el límite de su comienzo: el espíritu reflexiona sobre sí mismo, y abandona, por el momento, el estudio del mundo exterior. ¿Para qué conocer el mundo —se pregunta Sócrates— si no me conozco a mí mismo? ¿Qué soy yo mismo y qué mi razón, ese instrumento de que me valgo para conocer? Tal es el problema para este período, que se ha llamado *humanístico*, de la filosofía griega.

En la iniciación de esta nueva época hay que destacar un fenómeno de carácter social, que es lo que se conoce en la historia con el nombre de *sofística.* Sofista no quiere decir en sí más que sabio o maestro de sabiduría, y así era empleada esta palabra en aquella época. El sentido peyorativo y hasta injurioso que hoy tiene (hábil falsario en el discurso) procede de lo que realmente llegaron a ser los sofistas.

Grecia no tuvo unidad política hasta los tiempos de Alejandro, que son los de su decadencia. Se gobernaba por ciudades *(polis)* independientes, y en forma democrática, con la espontánea democracia de los pequeños grupos sociales. En el ágora se administraba justicia públicamente, y cada ciudadano defendía su propia causa. En estas condiciones puede comprenderse la inmensa importancia que para todos tenía el saber exponer brillantemente y convencer a los jueces. Pues bien, los sofistas fueron precisamente maestros dedicados a la enseñanza de retórica y dialéctica, esto es, del arte de exponer, defender y persuadir públicamente. Lo que hasta esa época había sido el libre y desinteresado ejercicio de la más noble dedicación, convirtióse entonces en una actividad mercantil; este fue el primer sentido peyorativo que, en la época, adquirió la palabra sofista: el que cobra por enseñar o, mejor aún, enseña por cobrar.

Pero es otro y más profundamente peyorativo el sentido que la palabra adquirió a lo largo de la historia, y ello se deriva del vicio intelectual en que fueron a dar los sofistas con el ejercicio de su función. A fuerza de enseñar a defender todas las causas, y aun de lograr que sus alumnos triunfasen a veces con causas injustas, casi indefendibles, se extendió entre ellos un espíritu escéptico, irónico hacia el concepto de verdad, y una fe ciega en el poder humano de convicción y en su habilidad dialéctica. Uno de los sofistas que registra la historia, *Protágoras* (485-411), expresó esta convicción en su conocido principio «el hombre es la medida de todas las cosas». Lo que vale tanto como decir que el conocimiento es algo del sujeto, algo que se da en su mente, por lo que el hombre puede crearlo y presentarlo como mejor le acomode; es cuestión de habilidad.

Este movimiento social fue la ocasión de que el espíritu griego se apartase de los

temas objetivos —metafísicos o cosmológicos— para polarizarse en la contemplación de lo interior, del hombre mismo y su intelecto. ¿Qué es la verdad, eso que los sofistas ponen en entredicho? ¿Qué es la razón, eso que nos sirve para el descubrimiento de la verdad?

En el seno del movimiento sofístico surge una figura que conmovió profundamente aquel ambiente, y que habrá de ser inspiradora y maestra de los más grandes filósofos griegos de la Edad de Oro: *Sócrates* (469-399). Este filósofo no escribió nada, ni tuvo tampoco un círculo permanente donde expusiera y sistematizara su pensamiento; él negaba su inclusión entre los sofistas «porque no cobraba por enseñar». Sócrates habló únicamente; habló con sus amigos, con sus conciudadanos, libremente, con la espontaneidad del diálogo. Por ello de su personalidad y de su pensamiento sabemos muy poco de modo concluyente. Además, los discípulos que de él nos hablan —Jenofonte y Platón— son, cada uno por su estilo, malos biógrafos. El uno por defecto y el otro por exceso. Jenofonte no ve en Sócrates más que al ciudadano honorable y justo —una especie de burgués ejemplar—, que fue condenado injustamente por la ciudad y que aceptó la muerte con insuperable entereza. Platón, en cambio, ve la profundidad de la posición del maestro, pero en sus *Diálogos,* de los que Sócrates es protagonista, mezcla su propio pensamiento con el de su maestro, sin que resulte fácil delimitar lo que corresponde a uno y a otro.

Dijimos al principio que según algunos «el pueblo griego descubrió la razón». Pues bien, esta significación de los griegos se encarna propiamente en la figura de Sócrates. Sócrates afirmó la razón como medio adecuado para penetrar la realidad. Y hubo de sostener esta afirmación frente a dos clases de contradictores. Primeramente, contra los sofistas; la razón bien dirigida sirve para alumbrar la realidad, no es una linterna mágica que forja visiones a capricho sin relación con *lo que es.* Después, contra los irracionalistas, contra los filisteos de la cultura: mucha gente en Atenas, como en todas partes, *pasaba* por especialista o profesional en una materia sin que una verdadera comprensión de la misma cimentase aquel conjunto de conocimientos. Sabían cosas porque se las habían enseñado, pero a poco que se escarbase en su saber se descubría enseguida que estaba montado en el aire. En el fondo, todos estos, como los pueblos orientales y los bárbaros, sabían de un modo irracional, basado en la revelación o en el mito.

Sócrates paseaba por las calles de Atenas y tropezaba, por ejemplo, con un militar o con un retórico. Les hace una pregunta sobre cualquier extremo relacionado con su profesión. Ellos dan una respuesta más o menos acertada; entonces Sócrates les pide una aclaración sobre los fundamentos en que ello se basa, preguntándoles, simplemente, ¿por qué? Las más de las veces, los interrogados no resisten dos de estas preguntas y comienzan a divagar o a dar respuestas huecas. No hay en ellos verdadera ciencia porque no la han adquirido mediante el ejercicio de la razón, sino por autoridad o por la memoria.

A esta experiencia llega Sócrates valiéndose del primer aspecto de su método, que se ha llamado *ironía.* Para la segunda experiencia se valdrá de la *mayéutica,* nombre que

proviene del oficio de su madre, que era partera; esto es, «arte de dar a luz». Sócrates interroga a un esclavo —el hombre más ignorante—, y mediante preguntas graduadas que le obligan a discurrir por sí mismo, va a alumbrando la verdad y llegando a resultados muy superiores a los que obtuvo con los hombres más cultos.

La *nesciencia* (ignorancia) es, pues, el punto de partida en nuestra búsqueda de la verdad. «Solo sé que no sé nada, pero aún supero a la generalidad de los hombres que no saben esto tampoco». Después, la búsqueda misma ha de realizarse con la propia *vis* intelectual de cada uno, con la razón, que es el instrumento de penetrar en la realidad. El resultado de esta búsqueda racional es el hallazgo de la verdad —verdad diáfana, evidente, cimentada—. Esta verdad no es creación de la mente ni de su habilidad dialéctica, sino *descubrimiento (alecéia).* Este hallazgo es una aventura de la mente que, lejos de admitir falsos y extraños ídolos, debe seguir su propio impulso (genio o demonio —*daimon*— interior). De aquí el lema que Sócrates adoptó para su pensamiento, tomado del frontispicio del templo de Apolo en Delfos: «Conócete a ti mismo».

Mayores sombras aún que las que envuelven su obra y personalidad cubren las causas de su muerte. Sabemos que fue condenado por el tribunal de Atenas a beber un vaso de cicuta, que los motivos oficiales fueron impiedad y corrupción de la juventud. Mártir, según unos, de la claridad interna y de la lucha racional contra el mito, introductor, según otros, de formas refinadas de sexualidad, es lo cierto que, con su ironía metódica, no debió de tener muy propicias a las clases cultas y a los valores consagrados socialmente. El acto final de su vida en el que rehúsa la escapatoria de la cárcel —y de la muerte— que le ofrecían sus discípulos, y su famoso «discurso de las Leyes» en el que explica esta su decisión, nos aclaran algo sobre el sentido de su muerte: él muere en defensa de las Leyes, es decir, del orden político y religioso de Atenas bajo cuyo cobijo ha vivido y vivieron sus padres. Si, huyendo, diera público testimonio de desobediencia al Tribunal de Atenas, se haría merecedor de la sentencia dictada. Lejos de aparecer como un rebelde o un enemigo de las leyes, da su vida por defender a estas contra sus verdaderos enemigos: de una parte, contra aquellos que con su pereza mental las convierten en rutina y decadencia; de otra, contra los impíos que extinguen sus fundamentos morales y religiosos (en este caso, los sofistas).

Pudieron servir de epitafio a Sócrates sus propias y conocidas palabras: «Dios me puso sobre la ciudad como al tábano sobre el caballo, para que no se duerma ni amodorre».

La influencia histórica que Sócrates dejó tras de sí fue extensa y variada, como varias pudieron ser las interpretaciones de su magisterio y de su testimonio personal.

Entre las llamadas «escuelas socráticas menores», cabe aludir a los *cirenaicos* y a los *cínicos. Aristipo* de Cirene acentuó en la enseñanza de Sócrates su imperativo de independencia personal y de búsqueda del bien. Pero el bien fue concebido por esta escuela como el *placer* o el refinamiento en el placer, objetivo para una vida guiada por la razón. Es esta la primera escuela hedonista *(hedoné,* placer), que influiría un siglo más tarde en las teorías de Epicuro de Samos.

Antístenes interpretó, en cambio, que ese bien u objetivo último de una vida serena

y racional era la *virtud,* es decir, el dominio de las propias pasiones y apetencias. El *sabio* debe vivir ateniéndose a lo indispensable, despreciando todo lo superfluo como fuente de esclavitud moral. Los cínicos prescindían así de todas las convenciones sociales y hacían gala de sinceridad y aun de desfachatez en sus juicios y respuestas. De aquí el concepto de «cínico» que ha llegado hasta nuestros días. En lo demás, se sometían a una vida mísera y ascética como imperativo de la virtud. El nombre de la escuela deriva de Cinosargos, de donde era su fundador, pero coincide también con el nombre del perro (kuwn, can), cuyas cualidades elogiaban como modelo de vida; su sobriedad, salud, alegría, impudicia y fidelidad. Los cínicos serán precedente de la escuela estoica, en el siglo siguiente.

Se consideran «escuelas socráticas mayores» las de Platón y Aristóteles.

PLATÓN

La empresa socrática de penetrar con las armas de la razón en la realidad que nos rodea y ascender a la serena contemplación de la verdad, ganó para la filosofía a uno de los más grandes espíritus de la humanidad: Aristoclés, llamado familiarmente por sus compañeros *Platón* (427-347). Fue el suyo un espíritu de extraordinaria sensibilidad estética, que supo recubrir su pensamiento con la belleza del mito y de la fantasía; consciente, por otra parte, de su condición de filósofo —amante de la sabiduría—, huyó siempre del dogmatismo y del sistema cerrado, para atenerse a la actitud humilde del rapsoda y del poeta, que se expresan por analogías y comparaciones. La misión filosófica de Platón habría de consistir en reparar la desgarradura que en la concepción del Universo habían abierto tanto Heráclito como Parménides. No, no era posible al hombre renunciar sin más a una de sus dos experiencias inmediatas; la de los sentidos o la de la razón. Ello importaría renunciar, al mismo tiempo, a la acción, porque tanto el escepticismo de Heráclito como el panteísmo de Parménides implican una actitud quietista. Platón fundó una escuela filosófica, la Academia, que pervivirá durante más de mil años a través del Imperio bizantino en la Edad Media. Su historia se dividirá en tres períodos: Academia antigua, Academia media y Academia nueva. A partir de la media no permaneció fiel a las teorías de su fundador, sino que derivó hacia el escepticismo.

Puesto que Platón quiere sugerirnos su pensamiento a través de mitos y hermosas imágenes (especie de parábolas filosóficas), tratemos de descubrirlo en sus dos más conocidos mitos: el del *carro alado,* que se encuentra en su obra *Fedro o del Amor,* y el de la *Caverna,* que expone en el libro VII de la *República o el Estado.* El primero envuelve su concepción general del Universo y el viejo problema de la «verdadera realidad» del *arjé* o principio. El segundo procura explicar cómo están constituidas las cosas concretas, materiales, de este mundo. Ambos se complementan en el intento de dar una explicación armónica de la realidad.

«El alma —dice en el *Fedro*— es semejante a un carro alado del que tiran dos corceles —uno blanco y otro negro— regidos por un auriga moderador». El caballo blanco simboliza el *ánimo* o tendencia noble del alma; el negro, el apetito o *pasión* baja, bestial; el auriga, a la razón que debe regir y gobernar el conjunto. El alma así representada vivía en un lugar celeste o *cielo empíreo,* donde existió pura y bienaventurada antes de encarnar en un cuerpo y descender a este mundo. En ese mundo o cielo de las *Ideas* el alma estaba como en su elemento, sin experimentar la contradicción entre la experiencia sensible y la inteligible porque solo existía allí la visión intelectual. El alma, en este lugar celeste, *contemplaba las Ideas.*

Es preciso comprender lo que Platón entiende por *Idea,* porque es la base de su

concepción y difiere de la acepción corriente. Para nosotros, idea es algo mental, subjetivo: el concepto, que puede atribuirse a varios objetos a los que representa en lo que tienen de común. Para Platón, *Idea* es algo objetivo: significa etimológicamente *lo que se ve,* es el universal, la esencia pura desprovista de toda individualidad material, pero existente en sí, fuera de la mente, como una existencia purísima perfecta, en aquel lugar bienaventurado donde el alma vivió en un tiempo anterior. El *hombre* en sí, el *caballo* en sí, la *justicia* en sí, son ideas subsistentes del cielo empíreo.

Podemos imaginar, por ejemplo, una casa que ha sido edificada. Sin duda que, por bien que se haya realizado el proyecto, siempre será su realidad más imperfecta que el plano del arquitecto que la ideó. Pero el plano contiene también las imperfecciones de la materia en que se ha plasmado, y será muy inferior a la idea que el arquitecto forjó. Pues bien, la propia idea del arquitecto, que se da en un cerebro material e imperfecto, no alcanza tampoco a la idea en sí, cuya pureza y perfección está por encima de toda limitación de la materia. «Aquel lugar supraceleste —el lugar de las Ideas— ningún poeta lo alabó bastante ni habrá quien dignamente lo alabe, porque la esencia existente en sí misma, sin color, figura ni tacto, solo la puede contemplar el puro entendimiento».

En la vida celestial de algunas almas sobreviene, sin embargo, una caída. El caballo negro —la pasión—, cuyo tirar es torcido y traidor, puede en un momento más que el blanco —el ánimo esforzado, noble— y da en tierra con coche y auriga. Hallamos aquí quizá un eco lejano de la revelación primitiva del pecado original, como se encuentra en muchos de los más viejos textos de la humanidad. A consecuencia de esta caída el alma desciende a este mundo y se une a un cuerpo, al que permanecerá adherido como la ostra a su concha. En su nuevo y desventurado estado ha olvidado las Ideas que antes contempló intuitiva, directamente. Ahora tendrá que conocer a través de los sentidos corporales, y solo percibirá cosas concretas, singulares. Sin embargo, las cosas que le rodean *participan* —como el hombre mismo— en la Idea, aunque por otra parte estén individualizados por su inserción en la materia. Y el alma, al percibirlas, se siente subyugada, llamada interiormente a la búsqueda de algo muy íntimo que aquellas cosas le sugieren. Experimenta algo así como la extraña emoción que nos invade al encontrarnos en un lugar en que discurrió nuestra infancia y que, aunque olvidado, evoca en nuestro espíritu el recuerdo vago y la nostalgia del pasado. Prende entonces en el alma el *eros* (amor), que es, para Platón, un impulso contemplativo. De él nace un esfuerzo por recordar, esfuerzo que consigue aflorar a la consciencia el recuerdo que estaba latente de «las íntegras, sencillas, inmóviles y bienaventuradas Ideas». El conocimiento intelectual se realiza así, según Platón, por recordación *(anámnesis).*

El segundo mito, el de la *Caverna,* pretende sugerir lo que Platón piensa sobre la naturaleza de las cosas concretas, materiales, de este mundo. La condición humana es semejante a la de unos prisioneros que, desde su infancia, estuvieran encadenados en una oscura caverna, obligados a mirar a la pared de su fondo. Por delante de la caverna cruza una senda escarpada por la que pasan seres diversos. Los resplandores de una gran hoguera proyectan sobre el fondo de la caverna las sombras vacilantes de los que pasan ante la entrada. Los encadenados, que solo conocen las sombras, dan a estas el nombre

de las cosas mismas y no creen que exista otra realidad que la de ellas.

La significación del mito no ofrece ya dificultad: la hoguera es la Idea de Bien, idea fundamental y primera del cielo empíreo que muchos comentaristas identifican con Dios; los seres que desfilan por la senda son las diversas Ideas o arquetipos de las cosas; las sombras, en fin, son las cosas de este mundo. La forma de estas sombras, distinta en unas de otras, procede de las Ideas; las cosas de este mundo *participan* de las Ideas y a ello deben sus perfecciones, su entidad, lo que son. Esta idea de *participación (mecexis)* es fundamental en Platón. Pero en las sombras observamos enseguida su carácter negativo; son —diríamos— un *no ser;* este caballo concreto, por ejemplo, participa por una parte de la *idea caballo* y eso le hace ser lo que es; pero por otra, está inserto en materia, y esto le hace no ser el caballo-en-sí, el caballo perfecto, sino *este caballo,* individual, imperfecto, temporal, en tránsito continuo hacia la muerte. La *materia* es así, para Platón, algo negativo, oscuro y opaco elemento de limitación, de individuación. Las cosas, porque son materiales, son como sombras, débiles trasuntos de aquello que les confiere su única y debilísima entidad: la Idea, que es la verdadera y subsistente realidad.

La ética y la política de Platón son consecuencia de su metafísica; el fin último del alma que ha caído y se ha encarnado en un cuerpo consiste en purificarse de la materia y elevarse a la pura y serena contemplación de las ideas, liberarse de las sombras, y buscar *lo que realmente es.* Para lograr esta purificación que permite el ascenso a la contemplación, es preciso adquirir y practicar la virtud. La virtud es, para Platón, la armonía del alma, un estado de tensión de las diversas partes del alma y una justa proporción entre ellas. Al ánimo o apetito noble corresponde la *fortaleza,* virtud que lo estimula y mantiene vigoroso y esforzado; el apetito inferior o pasión debe ser refrenado por la *templanza;* la razón debe ser guiada por la *prudencia*, virtud del recto y ponderado juicio; la armonía, en fin, de estas partes del alma constituye para Platón la virtud de la *justicia.* Las almas que por la virtud y la contemplación ascienden a la esfera inteligible, transmigran al morir a seres superiores, o se liberan. Las que se enlodan, en cambio, en los bienes y placeres materiales, reencarnan en animales inferiores más alejados del mundo inteligible. Platón hereda de los pitagóricos esta idea de la metempsícosis.

En política, supone Platón que la *polis* o ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre y realizar en cuanto pueda la Idea de *hombre,* es decir, algo superior al hombre concreto, material. A cada una de las partes del alma corresponderá una *clase* en la sociedad; a la pasión o apetito inferior, el *pueblo* encargado de los trabajos materiales y utilitarios; al ánimo, los *guerreros o* defensores; a la razón, los *filósofos,* que deben ser los directores del Estado. Cada clase debe ser guiada por la virtud correspondiente: el pueblo por la templanza, los guerreros por la fortaleza, los sabios por la prudencia.

Esta idea orgánica y estamentaria (por clases) de la sociedad pasará, como veremos, a la sociedad cristiana de la Edad Media, que se construirá de acuerdo con estos cánones, previamente cristianizados.

Podemos apreciar por medio del siguiente esquema la articulación interna del pensamiento de Platón en el mito, en psicología, en ética y en política:

Mito	*Psicología*	*Ética*	*Política*
Caballo negro	Apetito	Templanza	Pueblo
Caballo blanco	Animo	Fortaleza	Guerreros
Auriga moderador	Razón	Prudencia	Filósofos
Carro alado	Alma	Justicia	Ciudad

La filosofía de Platón constituye, en fin, un primer e ilustre esfuerzo por superar el antagonismo y la parcialidad de Heráclito y Parménides. La experiencia sensible y la inteligible se salvan en él con la admisión de dos mundos, aunque uno de ellos sea el verdadero y confiera su ser y sentido al otro.

La obra de Platón es además una joya estética y literaria de valor universal, quizá nunca superada. Bernard Shaw ha escrito que él creía en el progreso absoluto de la cultura como en algo inconcuso. Era uno de los pilares de su pensamiento. Sin embargo, un día abjuró públicamente de su progresismo: había leído a Platón. Si la humanidad ha producido tal hombre hace veintiséis siglos, obligado es confesar que la cultura no ha progresado en todos sus aspectos.

Sin embargo, la concepción filosófica de Platón deja planteados problemas de no fácil solución, cuestiones difícilmente comprensibles que no se sabe como admitir; ante todo la pluralidad y diversidad de ideas en el cielo empíreo: si la diferenciación de las cosas procede de la materia, y las ideas en aquel lugar superior son simples y no materiales, ¿cómo se diversificarán? Más bien parece que tendría aquí razón el viejo Parménides al admitir solo una idea, la de ser o de Dios. En segundo lugar, no resulta fácilmente comprensible la idea de *participación:* compréndese muy bien lo que es participar en algo material, una comida, por ejemplo: cada comensal se lleva una parte y de este modo participa. Pero en algo espiritual, simple, intangible, ¿qué participación cabe, en un sentido entitativo, constitutivo del ser? Por último, ese concepto de materia, que parece ser algo puramente negativo, mera limitación, ¿cómo concebirlo? Todo lo que es y actúa ha de tener algún género de entidad.

Estas serán las cuestiones que Platón —que dio un paso de gigante en el pensamiento humano— hubo de dejar planteadas a la especulación posterior, concretamente a su discípulo Aristóteles.

ARISTÓTELES

Aristóteles (384-332) fue, sin duda, el fruto intelectual más granado de aquella civilización refinada, especialmente idónea para la filosofía, verdadera «edad dorada» de la cultura humana. Espíritu profundísimo e investigador incansable, no poseyó en tan alto grado las condiciones literarias y poéticas de su maestro Platón, pero supo continuar la obra de este con un rigor y profundidad que hicieron de su filosofía algo considerado durante siglos como definitivo.

En la primera parte de su vida, Aristóteles pertenece a la *Academia,* escuela filosófica fundada por Platón que prolongará su vida hasta el siglo VI después de Cristo. Muerto su fundador, Aristóteles sale de Atenas para ocuparse de la educación del hijo del rey Filipo de Macedonia, el que habría de ser Alejandro Magno, unificador de Grecia y conductor de sus ejércitos hasta la conquista de un dilatado imperio. Pero el dominio macedónico y el imperio de Alejandro no representa el apogeo de Grecia, sino su decadencia. El genio griego creó la organización democrática de ciudades independientes, y tal fue el régimen político de sus mejores tiempos. Alejandro no era ya espiritualmente un griego, y su dominio, que introdujo la relación de soberano a súbdito, y su imperio, que sometió a pueblos extraños, representaron la mina del ambiente griego en sus más originales raíces y precipitaron su fin. Son curiosas las relaciones que el azar dispuso entre el más alto representante del genio griego y Alejandro de Macedonia. Nunca llegaron a entenderse; hablaban lenguajes diversos y la disensión no tardó en surgir. Vuelto a Atenas, funda Aristóteles una institución similar a la Academia platónica, el *Liceo,* en la cual ejerció un fecundo magisterio. Cundió en el Liceo la costumbre de dialogar paseando por un jardín, por lo que se le llamó también *Peripato* —que significa paseo— y peripatéticos a los discípulos y seguidores de Aristóteles.

Entre las obras que de Aristóteles se conservan hay que destacar en primer lugar, por su carácter introductorio, la *Lógica,* que él llamó *Organon* (o *instrumento,* instrumento del saber). Es notable el hecho de que esta compleja ciencia de la estructura interna del pensamiento fue descubierta y expuesta casi en su totalidad por Aristóteles, sin que toda la humanidad posterior haya podido añadir otra cosa que leves detalles o modernamente su conjugación con la matemática. Toda la minuciosa doctrina de las formas generales del pensamiento (concepto, juicio y raciocinio) con sus clasificaciones, leyes y combinaciones, y toda la teoría de las formas particulares del pensamiento científico (definición, división, método), aparecen en el *Organon* aristotélico casi en la forma en que son estudiadas hoy mismo.

Pero aquí nos interesa su *Metafísica,* obra que condensa la concepción aristotélica del ser y prolonga el pensamiento filosófico en el punto en que lo dejamos. Aristóteles

dio a este tratado el nombre de *Filosofía primera;* el de metafísica le advino después, en razón del lugar que ocupaba en su obra, detrás de la física. Esta *Filosofía primera* es, según su propia definición, la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, la ciencia que resulta del tercer grado de abstracción.

Comienza Aristóteles admitiendo con Platón un universal que es causa de las perfecciones de las cosas, es decir, de que sean esto o aquello. Pero este universal no está para él en un mundo superior y distinto, sino en las cosas mismas, como uno de los principios metafísicos que las constituyen. En la realidad solo existen para Aristóteles las cosas individuales, concretas, lo que él llama *sustancias.* Pero estas sustancias realizan, cada una a su manera, un universal o modo de ser general, la *esencia,* aquello que la cosa es, y cuyo ser comparte con los demás individuos de su misma especie. Así, por ejemplo, solo existen real y separadamente hombres concretos, diferentes, pero todos realizan el mismo universal *hombre,* que es su esencia común. Esta individualidad y esta universalidad que se dan unidas en las cosas materiales concretas se explican, según Aristóteles, por dos principios físicos, que él llama *materia y forma (ulé y morfé,* en griego; de aquí el nombre de hilemorfismo que se da a esta teoría).

La forma, heredera de la idea platónica, es «un principio universal, causa de las perfecciones específicas de un ser, y origen de inteligibilidad». La forma —*hombre, caballo, justicia*—, hacen que este hombre, ese caballo, aquel acto justo, sean lo que son: hombre, caballo, justicia. Además, por la forma comprendemos las cosas: comprender algo es, como veremos, a modo de una iluminación de su forma que realiza el entendimiento. Lo que las cosas tienen de puramente individual es incomprensible intelectualmente; el individuo solo es accesible a la experiencia sensible. Imaginemos una familia a la que ha llegado un pariente que residió siempre en América. Un miembro de la familia va a puerto a recibirle. Los restantes miembros sienten viva curiosidad por el que acaba de llegar. Para satisfacerlos, el familiar que se destacó les habla por teléfono intentando explicarles cómo es. Les dirá, por ejemplo, que es alto, moreno, de edad mediana, etcétera. Es decir, destacará de él varios conceptos universales, generales, y, con ello, podrá comunicar quizá a los ausentes una idea aproximada; pero, aunque pasara toda su vida expresando rasgos diferenciales de la personalidad del recién venido, no lograría transmitir la imagen concreta, viva, real, que él adquirió en un instante con solo verle. La individualidad es impenetrable a la razón e inexpresable, por tanto; la intelección se realiza siempre por medio de lo universal.

La materia prima es, en cambio, «un principio pasivo, inerte, origen de la individuación». Por la materia los seres se individúan, se hacen esta cosa concreta, diferente, *ella misma.* La materia no es ya para Aristóteles algo meramente negativo —limitación de ser— como era en Platón, sino un principio o causa del ser que, comunicándose, fundiéndose con la forma, da lugar al ser existente o sustancia.

Un carpintero, por ejemplo, construye mesas de acuerdo con una idea o esquema que posee. La forma de esos objetos será esa idea con arreglo a la que fueron hechos. Si ese carpintero tiene que transmitir a otro la idea de su mesa, con que lo haga una vez, si lo hace bien, será suficiente; la repetición sería prolijidad innecesaria; lo mismo acontece

con todas las ideas u objetos inteligibles. En cambio, si lo que debe transmitirse o entregarse son las mesas mismas, aunque sean todas iguales, no dará lo mismo que sea una o que sean cien. Se trata ya de sustancias diferentes, realizadas en materia, individualizadas por ella.

Tratemos de llegar a ver qué es esto que Aristóteles llama *materia prima.* Si preguntamos al carpintero, nos dirá que «su materia prima» es la madera, y si al herrero, que el hierro; sin embargo, esto no es todavía la materia prima filosófica, porque hierro y madera son también sustancias existentes que tienen una forma, lo que diferencia la madera del hierro. Materia prima será el sustrato común de ambas cosas, un algo indeterminado, incognoscible por principio, que penetrándose con la forma, depara al ser que existe su concreción individual.

Materia y forma son las dos primeras *causas del ser,* que Aristóteles enumera; explicar un ser —dice— es dar cuenta de las causas que han intervenido en su existencia. Estas son cuatro: causa material, formal, eficiente y final. Imaginemos una estatua de Julio César. Podemos decir que depende o es efecto de estas cosas: de la idea de Julio César que el escultor poseía y que imprimió al mármol (causa formal); del mármol mismo, sin el cual no habría estatua (causa material); de la acción del escultor, que con su cincel y su martillo sacó de su indeterminación a la materia (causa eficiente), y del fin que el escultor se propuso al hacer la estatua (agradar a César, ganar dinero, realizar la belleza...) (causa final). A las dos primeras causas les llamó Aristóteles *intrínsecas* porque actúan desde dentro, penetrándose, para la producción del ser; las otras dos son *extrínsecas:* la eficiente es la acción —causa impulsiva— de que es capaz el ser ya existente; la final se opera a través de la mente del que obra, que conoce el término de la acción y en vista de él —atractivamente— obra.

Esta causa final no se da solo, según Aristóteles, en la acción del ser inteligente, sino que también se halla impresa en la naturaleza. La forma de los seres tiende en ellos a su propia perfección, abriéndose paso a través de la limitación, de la imperfección, que le imponen la materia y la individualidad. Por ello, los seres poseen tendencias naturales y unos tienden hacia otros, ya que, así como todos tienen una primera fraternidad en el ser, poseen otras afinidades que los hacen mutuamente perfectibles, por una ley universal de armonía que preside al Cosmos. Unos tienden a su fin ciegamente, como acontece en las afinidades químicas de los cuerpos, por ejemplo; otros instintivamente, como los animales, conociendo su objeto, pero no la razón de apetecerlo; otros, en fin —los hombres—, racionalmente, libremente, conociendo la razón de apetibilidad y pudiendo, al no estar determinados por los objetos mismos, apartarse de su cumplimiento en razón de otros motivos inferiores. De aquí que la finalidad no sea solo un modo de apetecer y de obrar los seres dotados de conocimiento, sino que está impresa en las formas mismas *(entelequias)* y en el orden general del Universo.

Complementa a esta teoría de las causas del ser otra sobre los principios del devenir universal, sobre el movimiento en general. Recordemos que los dos problemas primeros que movieron al hombre a filosofar fueron la pluralidad de los seres y el movimiento, esto es, el cambio, la caducidad de las cosas. La teoría de la materia y la forma respondía

al primero de estos problemas; la que vamos ahora a ver, al segundo. Trátase de la teoría de la *potencia* y el *acto,* que es central en el pensamiento de Aristóteles.

Parménides, como recordamos, no admitía el movimiento, porque oponía el ser al no-ser y rechazaba este por impensable. Pero entre el ser y el no-ser hay más que mera oposición, hay contrariedad; cabe entre ambos un tercer término: el ser en potencia. Lo que no es todavía, pero puede llegar a ser, la *capacidad de ser.* La potencia es ser comparado con la nada; no-ser, en comparación con el ser. Pues bien, todos los seres de la naturaleza contienen una mezcla de potencia y acto; poseen un ser actual —acto— y multitud de disposiciones —potencias— que serán, o no, actuadas (realizadas) durante su existencia. El *movimiento* es, precisamente, el tránsito de la potencia al acto, la actualización de potencias.

Y el movimiento —el cambio— es el modo de existir de todas las cosas naturales por razón de su mismo ser, que es mezcla de acto y de potencias que han de ser actualizadas sucesivamente, en el tiempo. Supuesto que la materia es por sí inerte y no puede moverse a sí misma, este mundo en movimiento ha de ser movido por un primer motor inmóvil —acto puro—, que es lo que Aristóteles entiende por Dios. Por este camino filosófico llegó Aristóteles al conocimiento de un solo Dios (monoteísmo), acto puro y ser necesario, que tanto se aproxima al Dios del Cristianismo. Alguien le llamó por esto «cristiano preexistente». Claro que el Dios de Aristóteles es solo un Dios filosófico que nada sabe del Dios personal cristiano, ni siquiera del concepto de creación en el tiempo —pues suponía al mundo existente desde siempre, aunque dependiendo de Dios —, ni mucho menos de la idea de providencia.

A la luz de esta teoría del acto y la potencia puede Aristóteles dar una respuesta a los *tropos* u objeciones de Zenón de Elea contra la posibilidad del movimiento. Aquiles sí puede moverse porque la distancia que ha de recorrer solo potencialmente es divisible en infinitos puntos; en acto no existe tal infinito, sino solo un segmento limitado y concreto. Aquiles adelantará, si se lo propone, a la tortuga porque en aquel razonamiento, al suponer una e infinitas veces el punto a donde llegará para afirmar así que la tortuga habrá avanzado más, descompongo el movimiento en infinitas situaciones inmóviles y el espacio en infinitos puntos, pero ni este es divisible más que en potencia, ni el movimiento se compone de inmovilidades, sino que es un modo de ser distinto e irreductible; el tránsito de la potencia al acto. Y, comparados movimientos, puede uno muy bien superar a otro.

Procede después Aristóteles a hacer una división del ser en grandes grupos, lógicamente trazados, en los que se distribuya toda la realidad. A esta división dio el nombre de *categorías.* Divídense, ante todo, las cosas en *sustancia* y *accidente.* Es sustancia lo que existe en sí, accidente lo que requiere de otro para existir en él. Así, una mesa, un árbol, son sustancias; pero el color blanco, la bondad, el reír, son accidentes porque no se dan solos, aislados, sino en otro, en algo que es blanco, que es bueno o que ríe. Los accidentes se dividen a su vez en *cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar; tiempo, posición y estado.* Si a ellos se antepone la sustancia tendremos las diez categorías aristotélicas, que son como grandes casilleros en los que entran todas las

cosas. Sírvanos de ejemplo esta frase descriptiva. *El gran* (cantidad) *caballo* (sustancia) *castaño* (cualidad) *de Alejandro* (relación) *está* (posición o pasión) *comiendo* (acción) *ensillado* (estado) *por la mañana* (tiempo) *en el patio* (lugar).

Más allá de estas categorías o géneros supremos de las cosas no se puede alcanzar más que un concepto más general, que los abarca de un modo especial: el concepto de *ser*. Este concepto ha de captarse con una gran finura conceptual, pues solo así puede hacérsele compatible con esa nuestra doble experiencia cognoscitiva, y con el dualismo que requiere el hecho de que seamos libres para obrar. La noción que, según Aristóteles, debe tenerse del ser nos servirá para recapitular sobre el planteamiento que del problema metafísico hicieron Heráclito y Parménides.

Según su modo de aplicarse, un término (que es la expresión del concepto) puede ser unívoco, equívoco o análogo. *Unívoco* es aquel término que se emplea siempre en el mismo sentido; cuando digo reloj, por ejemplo, significo siempre lo mismo. Es *equívoco,* en cambio, aquel otro que se emplea en sentidos totalmente diversos. Así, el término *vela,* que puede aplicarse a la vela de un barco o a una bujía de cera. Es *análogo,* en fin, aquel que se refiere a cosas diversas, pero no totalmente heterogéneas, sino derivadas de una significación original. El término *alegre,* por ejemplo, si lo aplico a un paisaje quiero decir que *produce* alegría; si a un rostro, que *expresa alegría;* si a un carácter, que *es* alegre; cosas todas diversas, pero emparentadas entre sí, análogas.

Pues bien, la noción de ser no debe concebirse como unívoca ni como equívoca, sino como análoga. «Ser —dice Aristóteles— se dice de muchas maneras». No se dice lo mismo de la sustancia que del accidente, de la potencia que del acto, de Dios que de las cosas naturales. Tampoco se dice de modo totalmente diverso, sino según un principio de analogía. Solo partiendo de esta concepción se puede, según Aristóteles, superar los primeros y fundamentales escollos del filosofar y salvar la posibilidad de una metafísica que se adapte a la realidad tal como es y contenga así perspectivas de progreso. La concepción equívoca del ser da origen al escepticismo; esto aconteció a Heráclito, que, teniendo ojos solamente para la infinita diversidad de las cosas, no reconocía ningún valor real a los conceptos universales, ni, menos, al concepto de ser, y veía en ellos solamente modos artificiosos y equívocos de llamar a las cosas. La concepción unívoca conduce, en cambio, al monismo (doctrina que admite un solo ser) o al panteísmo. Este fue el caso de Parménides. Reconociendo un solo modo de ser, un concepto de ser unívoco, no podía concebir límite o diferenciación alguna para la variedad de los seres, y hubo de afirmar en consecuencia un solo ser eterno, infinito e inmóvil. Ambas concepciones, que, como dijimos, se traducen prácticamente en un quietismo tan ajeno al espíritu occidental y al griego en particular, se superan en el pensamiento de Aristóteles con esa forma radical de captar el ser que permite su posterior contracción a modos y categorías diversos de ser y de obrar.

Veamos ahora cómo a la luz de estos principios concibe Aristóteles al hombre.

Esto que llamamos *hombre* es para él una unidad sustancial, no una mera episódica unión accidental de alma y cuerpo, como en Platón. En su seno supone Aristóteles que hace el alma papel de forma y el cuerpo de materia. No será así posible la preexistencia

ni la transmigración de las almas. Esta doctrina de la unión sustancial es, sin duda, la que más responde a los hechos, esto es, a la estrecha solidaridad en que se encuentran en nosotros los fenómenos psíquicos y los fisiológicos.

La concepción aristotélica del conocimiento responde, asimismo, a su metafísica. El espíritu individual, que no ha preexistido en el Cielo de las Ideas, adviene a este mundo limpio de todo conocimiento, pura potencia que ha de ser actuada en el existir. El conocimiento se inicia a través de los sentidos; quien esté privado de sentidos no puede adquirir ninguna vida psíquica. Pero el conocimiento intelectual, aunque parta del conocimiento sensible, es algo superior y distinto, algo que no posee el animal. Es un *leer dentro (intuslegere),* un poder de penetrar en el interior del objeto e iluminar en él su forma para lograr esa reproducción en la mente que es lo que se llama idea o concepto. Puede compararse la función del entendimiento a la que en los cuerpos ejercen los rayos X: una iluminación interior, el descubrimiento de una realidad profunda que no es accesible a los sentidos. Merced a esta facultad puede el hombre traspasar la esfera de las cosas concretas o individuales en que se mueve el animal para penetrar en el mundo inteligible de las esencias universales, mundo que le permite un modo superior de existir, de relacionarse y de progresar.

La ética o moral de Aristóteles coincide en sus líneas generales con la platónica. El hombre tiende naturalmente a la *felicidad (eudemonía),* cosa distinta del placer *(hedoné),* que proponen como fin supremo del hombre las teorías hedonistas. Un hombre puede disfrutar de muchos placeres en su vida y no ser feliz en absoluto, incluso muy desgraciado; y a la inversa, puede disponer de pocos placeres y considerarse fundamentalmente feliz. Tampoco estriba el bien supremo en la adquisición de la virtud, porque la virtud es solo el medio para alcanzar una vida feliz. La felicidad es, en rigor, una repercusión en el alma de lo que para Aristóteles constituye el supremo bien humano: el ejercicio de la más alta y diferencial facultad del hombre, que es el entendimiento. Aristóteles concibe así la felicidad como el momento supremo de la contemplación intelectual: la fruición del comprender, o la prolongación sin límite de ese instante luminoso en que el espíritu entiende o descubre la verdad.

Para alcanzar ese bien supremo se requiere de la virtud, que es a la vez fuerza que potencia a las diversas facultades y tensión armónica entre las mismas. La virtud se manifiesta como un «hábito del término medio», ya que esa tensión y fuerza conduce a un obrar armónico, equidistante de extremos viciosos. Así, la fortaleza o valor equidista de la cobardía (decadencia del ánimo) y de la temeridad (ánimo no sometido a razón).

Aristóteles distingue entre las virtudes *éticas,* que regulan la vida activa, y las *dianoéticas,* que rigen la vida contemplativa, superior.

También se halla en relación con su teoría general del «universal fundado en las cosas mismas» la concepción política que sostiene Aristóteles. El principio básico en que se asienta es la afirmación de que *el hombre es social por naturaleza,* que es «un animal político». La sociabilidad brota del hombre concreto; su más profunda naturaleza le lleva a vivir en sociedad. Quiere esto decir que la sociedad no debe concebirse como algo ajeno al individuo: ni como el fruto de un acuerdo o convención con sus semejantes, ni

tampoco como algo primario y subsistente por sí que determine el ser de los individuos como el todo determina a sus partes. La sociedad es algo real, pero que brota del hombre concreto, al cual perfecciona y depara un medio vital necesario.

Al ser la sociedad un hecho de la naturaleza humana, no solo están representadas en sus clases las facultades del alma, como suponía Platón, sino que se construye respondiendo a los dos estratos reales que comprende el ser humano: la racionalidad y la animalidad, el intelecto y el instinto. Consecuente con esto, rechaza Aristóteles los intentos de constituir una ciudad ideal por medios exclusivamente racionales; antes bien, se atiene a la experiencia de los regímenes políticos históricos y existentes para determinar su valor y sentido. Divide así las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia, según que el poder rector resida en uno solo, en el grupo de los mejores o en la totalidad del pueblo. A estas formas *justas* de gobierno en que el poder se ejerce para su fin natural, que es el bien común, se oponen las *injustas*, en que se ejerce en beneficio de los propios gobernantes: tiranía, oligarquía y demagogia; o lo que es lo mismo, gobierno arbitrario de uno solo, de unos pocos no seleccionados, y de los peores instintos, o la más baja fracción del pueblo. El mejor régimen es para Aristóteles la monarquía, porque puede ejercerse con la eficacia y responsabilidad, que es patrimonio de la sustancia primera o individuo, ser real existente. El peor, la tiranía, porque es la corrupción del más noble. Sin embargo, el más perfecto régimen sería uno que armonizase las tres formas rectas de gobierno. No puede olvidarse que Aristóteles propugna una coexistencia natural de instituciones y clases que representan las facultades del hombre y sus necesidades sociales, autónomas en cierto modo, aunque aglutinadas por un poder rector. Así sugiere un régimen mixto que sea democrático en las instituciones inferiores, aristocrático en la minoría directora, monárquico en el poder supremo. Toda esta teoría ha ejercido una gran influencia a lo largo de la historia, tanto en las concepciones jurídicas (iusnaturalismo) como en las políticas.

El sistema aristotélico, con su visión profunda, armónica y conciliadora del Universo, ha sido llamado por alguien (W. James) «el sentido común codificado», y durante siglos fue considerado como la más alta conquista del espíritu humano, y, en cierto modo, como el logro de unas líneas generales definitivas e inconmovibles de la filosofía. Claro que muchas y variadísimas han de ser todavía las peripecias y empresas en que habrá de embarcarse el pensamiento humano en su empresa filosófica, pero, en todo tiempo, la concepción aristotélica ejercerá, como veremos, una especie de función reguladora; será a modo de un centro de gravedad, un constante llamamiento al fiel de la balanza en los repetidos vaivenes de la especulación filosófica. Tal fue en la Edad Media la profunda y estable concepción teológico-filosófica que bajo la inspiración aristotélica forjó santo Tomás de Aquino, y que, por su solidez y ortodoxia, ha sido elevada a filosofía usual en los centros docentes de la Iglesia. Tal, en la época contemporánea, la renovación filosófica —superadora del idealismo— que, a través de Brentano, procede de las más puras fuentes aristotélicas.

Aunque Platón y Aristóteles fueron maestros y discípulo, y el aristotelismo fue una prolongación de la Academia, inician uno y otro sendas corrientes generales del

pensamiento humano que contienden en muchas ocasiones a lo largo de la historia, pero que, en su sentido más profundo, se complementan mutuamente: aquella corriente que huye de este mundo que nos rodea para buscar la realidad verdadera en un trasmundo superior, y aquella otra que parte del ser y del valer de la realidad que vivimos y que en su seno descubre el mundo de la razón y la profundidad del conocimiento. Ambas corrientes se prolongan a través de la época clásica, coexisten durante toda la Edad Media, y aún es posible descubrirlas en el pensamiento moderno y contemporáneo.

EL ESTOICISMO

Después de Aristóteles, la filosofía griega traspasa los límites del ámbito heleno para extenderse por todo el mundo conocido y civilizado a lo largo del Mediterráneo. Son causa de esta universalización, en primer lugar, el imperio de Alejandro, que difunde el conocimiento de la cultura griega por los pueblos conquistados, y la dominación de Roma, más tarde, que se apropia de esta misma cultura y la propaga por los dilatados horizontes de su imperio. Esta propagación coincide, sin embargo, con la decadencia de la filosofía griega. Del mismo modo que el imperio de Alejandro representa la muerte del ambiente político griego, la filosofía postaristotélica representa el ocaso del genio filosófico de aquel pueblo; una reducción de sus límites y de la profundidad de sus planteamientos.

En Atenas, centro filosófico que irradiará ahora su influencia sobre todo el mundo clásico, aparecen, junto a la Academia y al Liceo, otras dos escuelas; la del Pórtico *(Stoa,* estoicismo) y la del Jardín (Epicureísmo) que dejarán tras de sí una larga influencia, mayor en el terreno práctico que en el especulativo.

Zenón de Citium (335-263) fue el fundador de una nueva escuela filosófica cuyos miembros departían entre sí en un pórtico o galería decorada con pinturas murales, de donde procede el nombre de escuela del Pórtico (στοα ποικιλη), y el de estoicos que se dio a sus miembros. Pero Zenón no fue más que uno entre las varias figuras filosóficas de la escuela —ninguna de primer plano— que coexisten o se suceden en su seno: Cleantes, Panecio, Posidonio... La de mayor relieve, sin duda, será Séneca, que corresponde ya a la prolongación romana del estoicismo. La doctrina hay que atribuirla, pues, a la escuela de un modo genérico.

La filosofía estoica, como toda filosofía de decadencia, comienza por una negación, por una actitud negativa. Combaten los estoicos, ante todo, la creencia platónica en un mundo separado de ideas, y también la afirmación aristotélica de unas esencias universales en el seno de las cosas, así como de todos los *principios* filosóficos: forma, materia, sustancias, etcétera. Solo existen para ellos las cosas materiales, capaces de impresionar a nuestros sentidos. Este principio les hace desentenderse de la metafísica, aunque para ser consecuentes con su postulado materialista tienen que admitir cosas mucho menos verosímiles que las formas y esencias; así a todas aquellas realidades que se ven forzados a admitir las adjudican naturaleza material: Dios y el alma, las virtudes, los sentimientos e incluso las acciones como el andar, el amar, tienen para ellos un ser corporal. La realidad universal es para el estoicismo objeto de la física, pero esta física tampoco tiene para ellos un valor en sí, sino que sirve solo de supuesto previo a la ética, que es la única parte de la filosofía hacia la que muestran verdadero interés. El Universo

material está penetrado por una fuerza o hálito divino, que conciben bajo la forma física de fuego, de modo que Dios es alma y razón del mundo. El acontecer universal es, así, necesario, fatal. Ni el azar ni la libertad existen más que como apariencia o ilusión. Todo acaece de acuerdo con las *rationes seminales* o germinativas mediante las cuales Dios vivifica el mundo. Si, pues, esto es así, el hombre debe desentenderse de esa realidad panteística que solo Dios comprenderá adecuadamente y ceñirse a la cuestión de qué actitud debe adoptar ante lo que de suyo es inexorable.

Imaginemos que un hombre ha contraído una enfermedad incurable que, tras un proceso conocido de desintegración orgánica, acarrea determinado género de muerte. Él ha sabido su diagnóstico y, por ser médico, conoce perfectamente el proceso que necesariamente le espera y el desenlace irremediable. ¿Cuál será, en lo humano y personal, la única preocupación para este hombre? Puesto que es necesario admitir el destino que se impone, *admitirlo dignamente,* con elegancia; como diríamos aún hoy, en el lenguaje vulgar, *estoicamente.*

Este problema es el único que para los estoicos ofrece interés; lo que ellos llaman *la actitud del sabio,* entendiendo por sabio el hombre que obra con consciencia de su destino, de su situación en el mundo. Si la metafísica se disolvía para ellos en física, esta viene a reducirse a una ética o doctrina de obrar sabiamente. Es característica general de todas las épocas de decadencia la falta de interés hacia lo especulativo y metafísico para limitarse solo a lo práctico y humano.

El supremo bien para el hombre consiste, según los estoicos, en *vivir conforme a la naturaleza.* El vulgo se afana tras las cosas, obedece a sus pasiones, se alegre o entristece por la varia fortuna. Pero esto es una conducta necia, opuesta al verdadero ser de la naturaleza, ya que cuanto sucede es lo único que podría suceder, nada se puede evitar ni nada debe deplorarse. Todo cuanto existe en el Universo físico pertenece por entero al acaecer universal, divino; solo un dominio queda al hombre: su propia interioridad, su espíritu, su libertad interior. Según un estoico, el principio de la moralidad estriba en distinguir lo que depende de nosotros de lo que nos es extraño. Según Zenón de Citium, el hombre debe aceptar esa fatalidad universal, refugiarse en su interioridad, de la que podrá llegar a ser amo y señor, y organizaría según estricta *consecuencia.* Vivir consecuentemente es la forma de responder con elegancia a esa certeza de la propia situación.

Los estoicos posteriores representan el ideal del sabio bajo el lema de *libertad.* Solo el sabio, como los dioses, es libre. Esta libertad se define por relación a las dos esclavitudes que puede sufrir el hombre: los afectos interiores (o pasiones) y las cosas exteriores, la varia fortuna. Las pasiones son impulsos que por su desmesura alteran el solemne orden universal. Son, por otra parte, engañosas, sin objeto, y causas de dolor y de menosprecio de sí mismo. El sabio las dominará no deseando nada: esta es la *apatía* estoica, que debe lograrse por la austeridad y el ascetismo. Las cosas exteriores, por otra parte, no dependen de nosotros ni deben afectar a nuestra serena interioridad: el sabio debe lograr la *imperturbabilidad* y la autarquía absolutas. Practicando la apatía y la imperturbabilidad, el hombre adquiere la virtud y se convierte en sabio. Es característico

el orgullo estoico, el desdén del sabio hacia el vulgo que corre como dementado tras las sombras de lo que cree a su alcance, o se mueve como autómata al servicio de las pasiones. Solo el sabio se basta a sí mismo, solo él logra la autarquía. Solo él, por fin, se penetra con el alma del Universo, identificándose —por vía práctica— con el ser verdadero e inmutable.

El juicio que los estoicos han merecido a lo largo de la historia ha sido muy diferente y extremado. Para unos (Montesquieu, por ejemplo) constituyeron una secta maravillosa en la que rayaron a su máxima altura las virtudes humanas. Para otros (Mommsem) no fueron sino unos fariseos que escondían la más refinada soberbia bajo las apariencias de virtud. Otros, en fin, quisieron ver en ellos una feliz anticipación a muchas ideas y al espíritu del Cristianismo. Pero a esta última opinión aludiremos al tratar del más grande de los estoicos —Séneca— que alcanza ya los primeros tiempos de la Iglesia.

EL EPICUREÍSMO

Contemporánea de la escuela del Pórtico es otra escuela filosófica que fundó *Epicuro* (341-207) en Atenas, instalándola en el jardín de su propia casa, de donde el nombre de escuela del Jardín con que se la conoció. Su significación es muy semejante a la estoica, aunque en el lenguaje de hoy día se entienda —y no sin un fundamento— por *epicúreo* algo opuesto a *estoico.* Si esto evoca ascetismo, aquello sugiere una idea de refinamiento en el placer. Fácil nos será comprender cómo se hermanan y se oponen a la vez una y otra escuela.

Comparte Epicuro con los estoicos su aversión a las entidades metafísicas de Platón y de Aristóteles, para no admitir más que la realidad material y sensible. Esto le hace prescindir del plano metafísico y limitarse al cosmológico o físico. Aquí admite una concepción más lógica que la de los estoicos dentro de su principio materialista. No es que todas las cosas deban ser concebidas con una naturaleza material, sino que no existen otras realidades que los átomos o partículas indivisibles de materia que, sometidas a una causalidad ciega y necesaria, producen cuanto hay. Concepción esta que renueva la teoría llamada atomismo que inició Demócrito. Nosotros imaginamos al mundo construido según un plan inteligente y suponemos que al obrar lo hacemos en vista de un fin y libremente. Nada más puramente ilusorio. Si los copos de nieve poseyeran consciencia podrían imaginar, en su caída muelle y pausada, que lo hacen por su propia espontaneidad. El mundo es una inmensa estructura de átomos materiales sometida a leyes necesarias, como puede ser la lluvia o la nieve.

Con esto, pasa Epicuro al problema práctico de la actitud que debe adoptar el hombre ante este acontecer necesario. La física no constituye para él más que una antesala de la ética, como sucedía a los estoicos. Pero enseguida se le plantea una grave dificultad para conciliar esta concepción física del Universo con la posibilidad de una ética. Toda ética se propone establecer unas normas —de obligación o de consejo— para el ordenamiento de la conducta. Ello supone la posibilidad en el sujeto moral —el hombre— de seguirlas, de ajustar a ellas sus actos; esto es, la libertad. Si todo —incluso el hombre— es de naturaleza material y obedece a leyes necesarias, ¿qué objeto o utilidad podrán tener unas normas morales? Aquellos que actúan de ese modo —o aquellos que actúan de ese otro— lo harán porque así resulta de la causalidad universal. Unos serán *vulgo*, por ejemplo, y otros *sabios*, irremediablemente, por necesidad física. Pero a nadie se predique que obre de otro modo, porque toda autodeterminación es imposible. Pues bien, para conciliar la concepción determinista con la posibilidad de una ética, sostiene Epicuro una teoría tan curiosa como ilógica: lo que él llama el *clinamen,* o ligera inclinación de los átomos en su caída. Un hombre que cae desde lo alto de una

casa no puede, ciertamente, evitar la caída una vez iniciada, pero puede imprimir un movimiento a su cuerpo que le haga caer algo más acá o más allá, en una postura o en otra. Algo semejante supone Epicuro que puede acontecer en los átomos materiales que integran nuestra alma, y en ello pretende fundar la posibilidad de una actuación moral y de una ética. Pero esto es en realidad un subterfugio basado en una mera comparación, ya que el determinismo universal o lo es realmente, o, si tiene el más ligero fallo, desaparece como tal y ha de admitirse la indeterminación y la libertad por restringido que sea su campo.

Sentadas estas premisas, se pregunta Epicuro cuál será el fin que el hombre puede y debe alcanzar en esta vida, es decir, la dirección en que el hombre debe lograr esa desviación o *clinamen* en su caer a lo largo de la existencia. Y la respuesta no ofrece para él ninguna duda: es un hecho de experiencia evidente, que todos los hombres han tendido siempre, consciente o inconscientemente, acertada o erróneamente, hacia el *placer.* Esto para Epicuro es un hecho indudable que debe admitirse sin más. Cierto que los hombres trabajan y buscan cosas que no son el placer mismo, pero se trata solo de medios para mantener la vida —condición del placer futuro— o para procurarse fuentes de placer. Todo en la vida del hombre tiene valor de medio, menos el placer, que tiene valor de fin. La dificultad fundamental con que los hombres chocan para llevar una vida serena y verdaderamente natural que busque directamente el placer que, en el fondo, todos buscan, estriba en un temor que les persigue de por vida: el que nace de la creencia en la justicia de Dios y en el más allá. Pero en esta estructura material regida por causalidad mecánica no hay sitio para la acción de los dioses. Estos existen, según Epicuro, pero llevan una existencia feliz en el lejano Olimpo, sin preocuparse para nada de los hombres. El alma, por otra parte, es una especie de burbuja material que se disuelve en la nada al morir el hombre. Tampoco la muerte misma debe temerse, porque mientras vivimos no está ella presente, y cuando ella llega, ya no estamos nosotros.

Parece, pues, que el camino del placer está abierto para el hombre y desembarazado de toda traba religiosa o filosófica. Epicuro comienza así haciendo abierta profesión del más alegre *hedonismo,* que es aquella doctrina ética que establece el placer *(hedoné)* como valor supremo. Mas he aquí que, acto seguido, tiene que enfrentarse con la terrible antítesis de todo hedonismo: cualquier ética, para serlo, ha de pretender dar unas normas con carácter general e imperativo; pero el placer es un hecho *subjetivo,* que se realiza en la intimidad del sujeto sin que cada hombre pueda tener experiencia más que del propio. Imaginemos que se manda o aconseja a un hombre que, para lograr una vida placentera, se abstenga de drogas, como el opio, por ejemplo. Pero él responde: el placer de un momento que el opio me depara es para mí superior a todos los placeres que podría ofrecerme una larga vida; por mi parte, lo cambio con gusto y nadie puede discutirme el derecho, porque el placer es mío y solo yo puedo conocerlo y valorarlo. Esto es incontestable desde el punto de vista puramente hedonista, y, por ello, toda ética de este género ha de enfrentarse, antes de nada, con el problema de *objetivar* el placer, hacer de él algo objetivo que pueda erigirse en fin concreto y norma para todos los hombres.

A este efecto divide, en primer lugar, los placeres posibles en *placeres corporales* y

placeres espirituales. ¿Cuáles serán los superiores y, por tanto, los deseables? En un principio se decide Epicuro por los espirituales, porque se pueden traer a voluntad y, por tanto, sujetan al hombre a las cosas exteriores y a la variable fortuna. Pero los placeres espirituales consisten para Epicuro en recordar, imaginar o proyectar situaciones placenteras, y esto no es posible, naturalmente, si no existen previamente unas auténticas y originales situaciones placenteras. Estas no pueden consistir sino en los placeres del cuerpo.

Divide a continuación los placeres en lo que él llama *placeres en reposo y placeres en movimiento.* Son *en reposo* aquellos placeres que advienen al alma como algo natural a su actividad, como la satisfacción de una necesidad, el fácil y grato ejercicio de sus operaciones. Son *en movimiento* aquellos otros que experimenta el alma como algo sobreañadido a su naturaleza, algo que se ha de buscar en el exterior porque no resulta de su normal actividad. El placer de reposar tras la fatiga, el beber agua con sed, son típicos placeres en reposo. Las drogas, el beber bebidas alcohólicas, son ejemplos de placeres en movimiento. Epicuro opta decididamente por los placeres en reposo, porque los en movimiento producen a la larga dolor, y, convertidos en hábito, esclavizan al alma sometiéndola a las cosas exteriores.

Y aquí, el viraje y la sorprendente conclusión del hedonismo epicúreo: si los placeres espirituales vienen a reducirse a los corporales y si en estos solo deben admitirse por tales placeres los en reposo, resultará que el único fin de la vida es el placer derivado de satisfacer las más elementales necesidades de la naturaleza. Lo cual exige del hombre un abstencionismo ascético, una estricta austeridad. El sabio epicúreo, en la práctica y por camino bien distinto, habrá de tener las mismas características del estoico. El sistema que empezó proclamando un alegre hedonismo, el culto libre y sin trabas del placer, acaba en un riguroso ascetismo. Más aún: como al sabio epicúreo le falta aquella visión panteística de un mundo inflamado por el espíritu divino, que poseía el estoico, no encuentra un verdadero e ilusionado objetivo a esta vida ascética a que le ha conducido su propio sistema, y tampoco lo encuentra, por tanto, a la vida misma. Por eso, pocos panegiristas han cantado a la muerte y al suicidio como Epicuro.

De este modo, el mismo desarrollo de la ética epicúrea demuestra cómo el hedonismo conduce por sí mismo a la desesperación y a la nada. Cómo no puede fundarse una moral sobre el placer, que es solo una reacción, un tono afectivo, que acompaña a los actos, pero nunca una realidad en sí misma que pueda buscarse como objetivo último. El placer, como la caza, aparece muchas veces en nuestro camino cuando no lo buscamos, pero rara vez si marchamos en su busca.

En política, por fin, opina Epicuro que la participación en la vida pública es impropia del sabio, porque ni suele ser compatible con la existencia placentera ni merece la pena dentro del ideal austero y mínimo de cada vida. Por ello estima Epicuro que la tiranía es el gobierno más deseable, porque ahorra a todos los ciudadanos la preocupación de las cosas públicas al hacerse cargo de ellas uno solo. Esta apatía hacia cuanto se salga de la propia vida y de su más útil organización es un signo más de la decadencia que representan estos sistemas filosóficos, y también de la pasiva actitud del pueblo griego

que, dominado primero por Alejandro de Macedonia y ocupado después por Roma, estaba ya casi en el término de su misión histórica.

El tipo humano del *sabio* estoico y epicúreo no deja, sin embargo, de poseer cierta grandeza. En él se expresa el cansancio decadente del vivir, la vejez digna y orgullosa de una cultura ilustre. En esta retirada a posiciones mínimas, pero autárquicas y llenas de serenidad, se revela una vez más la íntima genialidad del espíritu griego.

Puede ser una encarnación típica del espíritu estoico aquel sabio que tomaba plácidamente el sol ante una puerta de Salónica cuando se presentó ante él, atraído por la fama de su virtud y sabiduría, el propio rey Alejandro. «Pídeme lo que quieras —ofreció el monarca al sabio, que ni se había incorporado—, y te lo concederé enseguida». «Hacedme entonces merced —contestó este— de apartaros un poco, señor, que me estáis quitando el sol».

Una tercera escuela brota, en fin, de ese periodo de decadencia griega: el *escepticismo* fundada por *Pirrón de Elis.* Deriva su nombre del verbo *skeptomai,* dudar o vacilar. Pirrón acumula razones para dudar de todo hasta llegar a la imposibilidad de certeza alguna. Esto conduce al hombre a un estado de indiferencia del que —según él— nace la libertad y la felicidad del sabio, semejantes a las del estoico. La Academia platónica derivó, como sabemos, hacia posiciones escépticas.

LA FILOSOFÍA EN ROMA: LUCRECIO Y SÉNECA

Al pueblo romano cupo en la historia una misión extraordinaria: fue el medio de que se extendieran por todo el mundo mediterráneo la ciencia y la filosofía griegas, haciendo de ellas el germen de lo que habría de ser la civilización occidental. Así una cultura propiamente humanista, basada en la razón, salía de los límites de un pueblo para formar espiritualmente, con sus inmensas posibilidades de entendimiento y de progreso, todo un extenso medio de pueblos civilizados.

Desde principios de siglo II antes de Jesucristo, sabios griegos marchaban a Roma —el pueblo joven y rico que irrumpía en la vida mediterránea— como preceptores de las grandes familias patricias. Roma conquistó a Grecia en este siglo y se apropió de la cultura griega, que, a partir de esta época, se conoce con el nombre de greco-latina. La filosofía romana es así una prolongación de la griega.

Pero el genio romano no fue de inclinación intelectual, ni heredó en filosofía el espíritu creador del griego, por lo que la filosofía romana es solo una continuación de las escuelas existentes en la última época de Atenas. El espíritu romano fue fundamentalmente práctico en consonancia con su misión histórica. Conquistador y organizador de pueblos, creador de un derecho que ha perdurado inconmovible a través de los tiempos, el pueblo romano supo como ninguno en la historia asimilar pueblos extraños, respetando sus instituciones propias, insuflándoles al mismo tiempo su espíritu hasta llegar a su romanización, esto es, a hacerles solidarios de su propia civilización y de su vida política. De este modo la cultura racional del pueblo griego y el genio político del romano colaboran en la formación de este mundo latino o mediterráneo, que fue el núcleo de la que hoy llamamos civilización occidental o europea.

Este mismo espíritu práctico de los romanos hizo que su filosofía se inclinara a prolongar aquellas escuelas de tipo eticista que hemos visto en la decadencia griega: la estoica y la epicúrea, aparte de algunos ensayos de eclecticismo (o mezcla de sistemas) sobre un fondo escéptico, como el de Cicerón.

El epicureísmo encontró entre los poetas romanos del siglo I de Jesucristo un expositor maravilloso, dotado de profunda sensibilidad, que supo expresar una versión cordial y personalísima de la concepción epicúrea: Tito *Lucrecio* Caro (98-55), autor del poema filosófico *De rerum Natura (De la naturaleza de las cosas).* En este poema tiene Lucrecio la rara habilidad de exponer bellamente, e incluso con insuperable grandeza y sensibilidad, un tema esencialmente árido y antipoético como la concepción atomista y mecanicista del Universo que propugnó Epicuro. Quizá haya conseguido este poema de Lucrecio la unidad de visión y de tono que faltaba, como vimos, a la obra de Epicuro, alegre hedonismo en su comienzo y desesperado ascetismo en sus conclusiones. El poeta

romano centra su obra en una inmensa compasión hacia la humanidad angustiada y doliente, a la que quiere librar de las preocupaciones de ultratumba. Del desarrollo del ciego mecanicismo de la naturaleza deriva para el alma una suave despreocupación, una nueva e íntima forma de libertad, que es el motivo inspirador del poema. Todo él se halla penetrado de un intenso sentido humano —característico del romano— capaz de deparar un calor personal y tierno a esta visión de la más deshumanizada de las concepciones del Universo.

La misma influencia de ese cordial sentido humano se percibe en la obra del más grande representante del estoicismo romano: el cordobés Lucio Anneo *Séneca* (4 a. J. C. 65 d. J. C.), que puede considerarse también como el más notable de todos los estoicos. Romanizada buena parte de España, arraigó en la Bética —Andalucía— una sólida y profunda cultura hispano-romana, que hizo de ella una de las provincias más ilustres del imperio. Séneca nació en Córdoba, en el seno de este ambiente. Filósofo y autor de tragedias al mismo tiempo, fue una de las más brillantes figuras de la Roma de los Césares, hasta llegar a preceptor de Nerón. La filosofía estoica, que se adaptaba muy bien al espíritu conservador, moral y familiar de los romanos, halló en él un continuador de primera magnitud. La doctrina estoica se convierte en sus manos en algo real, vivo y profundamente humano. Se aparta, ante todo, de la rígida visión panteística de la escuela para aproximarse a la idea de un Dios personal, más compatible con la libertad humana.

La ética debe ser para Séneca un imperativo filosófico y se convierte en una fuente de paz y de consuelo para los humanos que comparten esta existencia infeliz y ansían elevarse a una vida ideal y eterna. Esto dulcifica en gran modo la situación del hombre en el mundo. El tipo del *sabio* estoico experimenta a través de su obra una mutación notable: ya no será aquel espíritu puramente teórico, inflexible, satisfecho de sí mismo, despreciativo con el vulgo, desesperado en el fondo de su imperturbabilidad. Ese tipo humano en el que tantos críticos han visto la personificación del fariseo... Antes bien, el sabio senequista comprende que, como hombre, dista mucho de la grandeza y magnanimidad que su situación en el mundo le exigiría; y que el vulgo, humano como él, lleva a menudo con heroica resignación su humilde suerte. Los imperativos teóricos se humanizan, las distancias se acortan y, al calor de la idea de hermandad entre los hombres, se trueca la relación entre la teoría y la vida humana; no estará esta al servicio de la teoría, sino aquella visión de la realidad al servicio del hombre. El mismo fondo triste y desesperado de la visión estoica del Universo conduce a Séneca no a la fría abstención, sino a una inmensa y cordial compasión hacia los humanos hasta ver en todos, incluso en los esclavos, hermanos en una misma naturaleza y en idéntica suerte.

En muchos puntos se aproxima tanto el senequismo a la doctrina moral del Cristianismo, por entonces incipiente, que se ha hablado de una relación epistolar entre Séneca y san Pablo, e, incluso, de una secreta conversión del filósofo cordobés. Pero ambas cosas son falsas; el fondo de su concepción permanece rigurosamente estoico; el mismo Séneca, cansado y desesperado de vivir, enumera en uno de sus capítulos los medios indoloros de suicidarse; y su propia muerte, abriéndose las venas por orden de Nerón, mientras consolaba triste y serenamente a sus deudos, revela la motivación

interna de su ética, tan alejada del Cristianismo.

El vigoroso y profundo lenguaje de Séneca impresionó a sus contemporáneos. Algo semejante es la impresión personal que Ganivet nos refleja en su *Idearium:* «Cuando leí la obra de Séneca, quedé aturdido y asombrado, como quien, perdida la vista y el oído, los recobra repentinamente y ve los objetos antes confusos salir ahora en tropel y tomar la consistencia de cosas reales y tangibles». Esta impresión y esta influencia fueron más notables y duraderas en su patria, Andalucía. Todavía se califica allá de *Séneca* al hombre que destaca por su prudencia y sabiduría. El fondo cultural hispano-romano perduró en el alma de Andalucía durante siglos resistiendo, claramente diferenciado, a la invasión goda y a la musulmana, y constituyendo un factor importante en la génesis de nuestra nacionalidad a lo largo de la Reconquista. Y en este espíritu profundísimo, la influencia de Séneca siguió viviendo, inconscientemente, hasta nuestros días. La indolencia, la indiferencia fatalista ante cualquier suerte, el sentido humano, personal y compasivo son rasgos del espíritu español que deben mucho al senequismo.

Hemos asistido, después de Aristóteles, a una continua reducción de los horizontes de la filosofía, que es propia de las épocas en decadencia. Estoicos y epicúreos se interesan solo por el problema ético de la «actitud del hombre frente a la vida», en vista de un fatalismo cosmológico que admiten con pesimismo sin demasiado análisis.

En Séneca la filosofía no será ni siquiera una ética teórica y rigurosa, sino solo una «consolación del hombre». Parece como si el mundo clásico grecolatino, cansado de vivir, buscase en la filosofía solo un consuelo a su tedio, a la consciencia dolorosa de su paso a la historia, de su muerte. Sin embargo, en la obra de Séneca no todo es caducidad y agotamiento: hay también como un germen de algo nuevo y esperanzador, el presentimiento gozoso de una renovación. Su siglo conoce ya, más o menos vagamente, el nacimiento y la irrupción de un espíritu nuevo: el Cristianismo. La fe de Cristo será, a partir de este siglo, como la tercera dimensión de la filosofía. Dijimos que la filosofía había nacido de la antítesis entre dos experiencias radicales: el mundo de los sentidos —concreto y móvil— y el de la razón —uno e inmutable—. A ellos habría de añadirse una tercera experiencia: la de la fe —la fe cristiana—, que, como un hecho radical e incontenible, cambiará la faz de la tierra, el modo de ser de los espíritus, y sacará un mundo nuevo de las ruinas —morales y materiales— del mundo antiguo.

Pero la filosofía clásica, antes de morir, tendrá un fulgor postrero, una especie de canto de cisne. Será la reacción del mundo antiguo ante la nueva fe que llegaba desde el pueblo judío. De ella nace la filosofía *alejandrina* o *neoplatónica,* que veremos a continuación.

LA FILOSOFÍA ALEJANDRINA: PLOTINO

En el siglo I conoció Roma el hecho inesperado, extraordinario de la rápida difusión en su seno de la religión que predicó en Palestina un judío que, años atrás, había sido ajusticiado bajo el mando de un gobernador romano. No sirvieron las persecuciones ni los martirios ni los halagos para cortar aquel hecho insólito: no se trataba solo de gentes humildes, de esclavos o desheredados de la fortuna, sino que en las más altas clases de la sociedad romana se registraban también estas extrañas conversiones a la nueva religión extranjera. Esto era para la mentalidad romana inexplicable, simplemente absurdo; pero, además, humillante, ofensivo para su orgullo cultural y nacional. El pueblo judío era para los romanos un pueblo oriental, exterior a su cultura, un pueblo sometido a su imperio.

La venida de Cristo al mundo no solo determinó una nueva civilización, sino el hecho central de la historia universal. La cronología se cuenta hoy en todo lugar del planeta con referencia al nacimiento de Cristo, tanto para su posteridad como para los siglos históricos precedentes.

Ante esta rápida invasión de la nueva fe, que trajo a la mente de todos una auténtica preocupación religiosa, reaccionó el espíritu greco-latino con una reviviscencia efímera pero vigorosa de su genio, que hubiera podido considerarse, en filosofía al menos, como agotado. Esta reacción dio lugar a un movimiento filosófico, un tanto artificioso y heterogéneo en sus ingredientes, que se llamó *neoplatonismo.* La sede de este nuevo movimiento filosófico fue la ciudad de Alejandría, donde, por su situación geográfica, se cruzaban culturas diversas y donde se formó un mundo cultural muy complejo. Había sido fundada esta ciudad por Alejandro Magno y convertida por sus sucesores en la metrópoli de la cultura griega; conquistada después por Roma, mantuvo por su situación un contacto permanente con las civilizaciones del Oriente próximo. De aquí que a este postrer período de la filosofía clásica se le conozca por el nombre de alejandrino.

La esencia de estos sistemas filosóficos, que constituyen una reacción defensiva de la cultura greco-latina, viene a ser esta: la verdadera sabiduría humana es la alcanzada por la filosofía, principalmente por el más alto y profundo de los filósofos, que fue Platón; las religiones positivas expresan no otra cosa que las verdades filosóficas, pero de un modo sencillo, concretado en mitos e imágenes, a fin de que puedan ser captadas por el pueblo. La religión, en una palabra, es una popularización de la filosofía, una filosofía para el pueblo. El saber filosófico se identifica para estos sistemas con el religioso, pero sobre la base de una supremacía o prioridad de aquel.

Tres fueron las corrientes capitales del neoplatonismo alejandrino, correspondientes a las tres religiones que convivían en la Alejandría de aquellos tiempos: la pagana, la cristiana y la judía no cristiana. La misma irrupción del Cristianismo dio a conocer en el

mundo mediterráneo la religión judaica y un miembro de la comunidad hebrea de Alejandría —*Filón* (s. I)— ensayó una síntesis entre su religión y la filosofía platónica, de la que no vamos a ocuparnos. Existe, en segundo lugar, un neoplatonismo pseudocristiano, que se llamó *gnosticismo* y será fuente de las primeras herejías del Cristianismo. Pretendían los gnósticos que existe un saber racional *(gnosis)* más alto que la fe *(pistis),* del que esta no representa más que una versión popular en símbolos y parábolas.

Existió, por fin, una tercera corriente en la filosofía alejandrina que pretendió esa misma síntesis, pero entre la filosofía platónica y el paganismo grecolatino. El fin de este movimiento era el de prestigiar ante el pueblo romano el politeísmo tradicional, que desde hacía siglos había caído en el mayor descrédito. La mitología pagana, lejos de ser residuo de una religiosidad primitiva, contendría, según esto, un gran valor simbólico, pues expresaría, de un modo plástico y popular, las profundas verdades que alcanzó la antigua filosofía. Esta concepción, que encontró en *Plotino* (204-270) un intérprete de primera fila, constituye la más íntegra y orgullosa reacción del espíritu clásico, que no acepta nada de las nuevas religiones orientales, sino que les opone paganismo y filosofía platónica, en estrecha unidad, como la única sabiduría humana y divina. El neoplatonismo de Plotino pretende ser una mera reviviscencia del pensamiento de Platón, ampliado y completado en ciertos puntos que el maestro dejó inéditos o inacabados. Pero, en realidad, se mueve ya en un mundo cultural completamente distinto: parte de una visión religiosa del problema metafísico y propende a soluciones panteístas y místicas, cosas todas bien ajenas al verdadero platonismo. Plotino es, en realidad, un pensador original que prolonga la línea de los grandes pensadores de la filosofía. Veamos cuál fue la esencia de su pensamiento.

Como los primeros filósofos, empieza Plotino por buscar la realidad originaria, que está en el fondo de todos los cambios. Esta había sido para Platón la idea de Bien, sol que ilumina a las demás ideas. Pero Plotino, por imperativo de su época, concibe ese principio de un modo religioso. Será para él un algo divino, a lo que llama el *Uno,* y de lo que tiene una concepción muy especial.

Cuéntase de un faquir indio que solía permanecer a orillas del Ganges en actitud meditativa, haciendo constantemente con su mano el signo de negar. Alguien averiguó lo que estaba haciendo en tan extraña actitud: el faquir estaba pensando en Dios. Para el faquir, Dios no era materia, ni espíritu, ni sustancia, ni accidente, ni esencia, ni existencia, ni siquiera ser; de Dios nada se podía afirmar porque está por encima de todos nuestros conceptos; de aquí que nuestro pensamiento acerca de Dios no pueda ser más que una continua negación y un superar cuanto de él pueda pensarse. Esta es la idea que de la realidad originaria posee Plotino: del Uno no pueden darse más que conceptos negativos; su mismo nombre de Uno es también negativo, porque indica no más que negación de pluralidad y de partes. Solo una cosa cabe decir del Uno según Plotino: que es causación constante, principio activo y causa de cuanto existe. Pero esta causalidad no la ejerce el Uno como el Dios de Aristóteles, moviendo desde fuera la cadena de las causas; ni como el Dios del Cristianismo, que crea de la nada un mundo distinto de Él: el Uno es causa de

las cosas por *emanación* o extravasación de su propio ser. Como realidad plena, se expande por íntima necesidad, pero sin perder nada de su plenitud ni de su simplicidad. Como los rayos brotan del sol sin menoscabo de su realidad y producen una luz y un calor cada vez más débiles según se alejan de su origen, así el Uno produce las cosas reales de su propio ser en estratos cada vez más imperfectos a medida que de él se separan.

Estos estratos de ser son los que Plotino llama las *causaciones cósmicas,* que son, por este orden, el espíritu, el alma, las cosas singulares y la materia. El *espíritu* es una especie de imagen o duplicación del Uno, que Plotino concibe como el conjunto de las ideas que Platón suponía en el cielo empíreo. Al emanar el Uno fuera de sí, su ser se descompone en irisaciones múltiples, como la luz del sol a través de la lluvia. Estas son las *ideas* o realidades inteligibles, que poseen a la vez la unidad de su origen y la multiplicidad que procede de la contemplación.

La fuerza expansiva y creadora del Uno, descompuesta primero en la multiplicidad de las ideas, produce después las *almas,* que son la segunda de las causaciones cósmicas. El alma, como el Uno, es pura energía, actividad. La contemplación es su actividad esencial. Pero una especie de egoísmo, tendencia a limitar su expansión para concentrarse en sí, individualiza al alma y engendra las almas concretas, individuales, que son ya un estrato inferior en la cosmogonía o génesis del mundo. Las almas por una de sus caras miran a las ideas y las poseen de cierta manera, pero por la otra están vueltas hacia la materia. Ello hace que imprima, por medio de los conceptos (imágenes de las ideas), una forma a la materia, dando lugar de este modo a las cosas concretas materiales, que poseen todavía un débil reflejo del espíritu. Las *cosas concretas* son así el tercer grado de las causaciones cósmicas. La *materia,* por fin, el último grado de esta jerarquía del ser, es lo ajeno al espíritu, algo informe, origen del mal y de la fealdad, principio ciego y opaco de negación, de limitación. Algo semejante al frío y silencioso vacío que rodea al ser y le sirve de fondo. Algo que origina, por el enfriamiento y la distancia, la imperfección y la debilidad de las cosas.

Este proceso degenerativo de las causas, que desde el Uno desciende a la materia, se completa, según Plotino, con otro de sentido inverso que asciende desde la materia, siguiendo la tendencia de los seres, hasta la eterna simplicidad del Uno. Cada grado de las cosas depende del anterior en cuanto a su origen, pero también en cuanto a su finalidad, pues a él aspiran todas según su propia naturaleza. El mundo tiene impresa en su ser una tendencia, que es, en definitiva, un retorno a la plenitud del Uno. El proceso primero de emanación era, sin embargo, necesario para que el espíritu penetrase hasta en la materia más rebelde a su recepción y fuese posible ese retomo de las cosas a su origen.

Así, los seres materiales, concretos, poseen unas tendencias que les impulsan hacia la imitación de la idea o tipo específico que ha servido para su formación. El alma, que por su cara superior está en contacto con el mundo inteligible del espíritu, puede elevarse, por una purificación ascética, hasta la pura contemplación ideal, y de aquí a la unión mística con el Uno. Esta elevación puede realizarla el alma por tres vías diferentes: el ascetismo, que brota del amor y mata la tendencia material; la filosofía, que hace ver

en las cosas concretas las ideas eternas; y el arte, que realiza en la materia la belleza inmarcesible del espíritu. De aquí puede originarse un momento decisivo y único: el íntimo olvido de la propia individualidad y la entrega inefable a la contemplación pura por la que el alma, saltando sobre su propio ser, se *diviniza* y retorna de este modo al simple y bienaventurado principio de *lo que es.* Así como un hombre que penetra en el tabernáculo del templo deja atrás las imágenes varias de los dioses para conocer al Dios verdadero, así también el alma traspasa la multiplicidad de las ideas para identificarse con el ser del Uno.

La filosofía de Plotino, y la de toda la época alejandrina, lejos de ser un verdadero neoplatonismo, constituye, como hemos visto, una especulación original en la que intervienen factores platónicos, aristotélicos y estoicos. Pero, sobre todo, hay que señalar en ella el desarrollo de aquellos gérmenes orientales —hindúes, sobre todo— que encontramos en el pensamiento de Platón, heredados de los pitagóricos. El principio emanatista de las causaciones cósmicas y la absorción final en el ser del Uno tienen una raíz esencialmente panteísta. Puede constituir un símbolo del ideal ético de Plotino aquel asceta hindú que, respaldado en el tronco de un árbol, permanecía en muda contemplación del Uno y Todo. Inmóvil y arrobado, pasó días y meses, sin advertir que los pájaros hacían nido en su cabellera, que sus brazos, rígidos y secos, se convertían poco a poco en ramas nudosas semejantes a las de aquel árbol, que la savia del propio árbol comenzaba a correr por sus venas, que todo él, en fin, era reasumido por el impulso ciego e impersonal de la vida y retornaba de este modo al alma de la naturaleza.

Contra este germen panteísta que mata la dualidad del ser y la posibilidad de la acción, luchó desde sus orígenes la filosofía griega, y esta lucha constituyó la posibilidad misma de nuestra civilización y su impulso fecundo. Ahora, en esta postrer manifestación de aquella cultura y en su última decadencia, la vemos aceptar este monismo panteísta que conduce necesariamente al quietismo, a la inacción. Pero nuevos y providenciales elementos de civilización, cuyo origen estriba en ese hecho nuevo y central en la Historia que es la Encarnación del Verbo, preservarán para la humanidad aquel germen de verdad y de libertad, fecundándolo con una fe y una doctrina verdaderamente salvífica y humana.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA ANTIGUA Y MEDIEVAL

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

El Cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Sin embargo, como fue el hecho central en la historia de los hombres y de él surgió un mundo nuevo y una nueva mentalidad, no pudo por menos de tener una inmensa influencia en el desarrollo de la investigación filosófica. Él da lugar a una segunda época de la filosofía, que, si continuadora de la especulación anterior y de sus primeros y eternos problemas, lo será en una forma y bajo unos criterios absolutamente peculiares. Cristo se encarna en un momento histórico providencial, «en la plenitud de los tiempos», y esto puede decirse también con pleno sentido desde el ángulo de la evolución filosófica; el hecho se produce cuando el espíritu grecolatino estaba agotado en sus fuentes creadoras y vivía del recuerdo de las escuelas de la decadencia griega. El final estaba anunciado por su propia disolución interna. Pero en el momento elegido no se había producido la ruina política del Imperio romano, que, antes bien, vivía todavía momentos de plenitud. De este modo, aquel mundo relativamente homogéneo, civilizado y pacífico fue el mejor vehículo para la difusión rápida de la nueva fe, y el Cristianismo alcanza así a guiar y proteger al mundo antiguo en la caída del Imperio romano salvando cuanto de la cultura clásica podía salvarse, para sacar de aquella universal tragedia una nueva civilización: la civilización cristiana.

El Cristianismo es, en primer lugar, un conjunto de verdades reveladas para que el hombre conozca de su situación en el mundo lo necesario para salvarse, y, en segundo, una ley cuyo cumplimiento condiciona su salvación. Pero esta estructura general religiosa hallábase ya contenida para el pueblo judío en la antigua Ley y en los profetas. El Cristianismo es propiamente una *buena nueva,* un hecho feliz y gratuito que viene a cambiar —dentro de la misma verdad religiosa del pueblo judío— la situación del hombre en el mundo al darle la posibilidad y el medio de una efectiva salvación eterna. Secundariamente, el Cristianismo es un nuevo espíritu, un espíritu de amor sobrenatural que, desbordando el móvil divino de la redención, debe penetrar las relaciones de los hombres entre sí y con el mismo Dios, encarnado en la persona de Cristo.

La existencia de una *filosofía cristiana* es un hecho histórico del que no se puede dudar porque, claramente diferenciada, llena toda una edad de la historia. Por ello es preciso preguntarse en qué relación se halla la filosofía con la religión para el cristiano que filosofa. Vimos cómo una corriente del mundo antiguo pretendió subsumir el Cristianismo en la filosofía clásica, presentándolo como una «versión popularizada del saber filosófico». Pero esta teoría, que se llamó gnosticismo, fue rechazada como herética por la Iglesia, que siempre defendió la sustantividad, la concreción real y viva del hecho religioso e, incluso, la interpretación lo más literal posible de los textos sagrados.

En una posición antitética a esta de la *identificación* hállase la teoría de la *ininfluencia* o absoluta independencia de religión y filosofía. En la Edad Media se llamó a esta posición «teoría de las dos verdades», y tuvo muy pocos defensores dentro del Cristianismo, al paso que fue muy frecuente en el mundo islámico por la dificultad de conciliación racional que presentaba este credo religioso. Según tal teoría, hay una verdad religiosa y otra filosófica que pueden aparecer no solo como diferentes, sino como contradictorias, y ser ambas admitidas a un mismo tiempo, porque pertenecen a órdenes diferentes. Esta concepción fue modernamente renovada por determinados filósofos que han supuesto que la fe pertenece al sentimiento y no puede tener una fundamentación racional. Unos y otros —medievales y modernos— fueron también condenados por la Iglesia, que no admite, como es lógico, que, procediendo de Dios tanto el contenido de la fe como la razón, puedan oponerse entre sí.

Una tercera opinión a la que ya hemos aludido, bastante extendida entre los filósofos de los dos últimos siglos, afirma la incompatibilidad entre filosofía y religión, esto es, la imposibilidad de una filosofía cristiana. El cristiano —dicen sus defensores— posee de antemano la certeza de una concepción del Universo que le depara la fe, y su filosofía tiene que terminar en eso necesariamente. El cristiano solo puede hacer apologética, nunca verdadera filosofía, esto es, libre y sincera búsqueda racional de la estructura y sentido del Universo. El filósofo aparece en el hombre en tanto que desaparece su fe. Esta teoría pugna con la experiencia histórica de la Edad Media cristiana, en la que, como vamos a ver, se construyen profundos y diversos sistemas filosóficos que aún perviven, y hoy mismo orientan el pensamiento de parte de los filósofos, incluso entre los no cristianos.

Frente a las tesis de la identidad, de la ininfluencia y de la incompatibilidad, el cristiano ha defendido siempre la tesis de la *influencia parcial* de la religión sobre la filosofía. El dogma cristiano no es una filosofía, ni es algo irracional, ni tampoco impone al pensador unas soluciones filosóficas determinadas. Son objeto del dogma aquellas verdades reveladas o inspiradas cuyo conocimiento conviene a nuestra salvación, casi todas las cuales son de carácter suprarracional. Este orden superior conocido por la fe, puesto que pertenece al mismo mundo que el que es objeto de la investigación racional, influye, naturalmente, en la filosofía cristiana, pero con una influencia parcial, estableciendo solo unos hitos muy generales, dentro de los cuales cabe una ilimitada posibilidad de soluciones filosóficas.

Cabe todavía interpretar de diverso modo esta *parcial influencia* del contenido de la fe sobre la filosofía, y ello es cuestión discutible y discutida entre los autores cristianos. Según unos, se trata de una influencia indirecta, meramente negativa; la fe advierte al filósofo creyente cuándo ha errado en sus conclusiones, indicándole únicamente lo que no debe sostener, nunca lo que debe afirmar. Según otros, esta influencia parcial tiene también un cierto carácter positivo. La fe orienta, aunque en un sentido muy general, a la razón, deparándole unas directrices fundamentales que marcan una dirección al pensamiento. Esto tampoco prejuzga el sistema filosófico en sí, porque si a un peregrino que quiera arribar, por ejemplo, a Jerusalén se le dice que debe caminar hacia Oriente, no

se le exime, ciertamente, del trabajo de buscar su camino. Según otros, en fin, la fe depara a la filosofía incluso algunos contenidos que, aunque racionales, no hubieran sido hallados —o no lo fueron, al menos— sin la ayuda de la revelación. Tal, por ejemplo, la definición de Dios como el ser cuya esencia es existir, que dio Jehová de sí mismo en el monte Sinaí *(Ego sum qui sum),* y que ha servido de base a la teología racional del Cristianismo.

Pero en cualquiera de estas interpretaciones la influencia de la fe sobre la filosofía —negativa o positiva— es solamente parcial e indirecta, dejando ancho campo a la libre especulación filosófica. Recordemos nuestro ejemplo del lago profundo, en el que el conocimiento por fe de lo que hay en su fondo no exime, sino que más bien estimula, el esfuerzo por penetrar con la vista en las oscuras aguas, más allá de donde alcanzan los rayos solares.

De hecho, el impulso filosófico, lejos de adormecerse durante los siglos cristianos, reverdeció en ellos, dando lugar a una profunda especulación que se destaca sobre todas por su sinceridad y continuidad.

La filosofía cristiana comprende dos períodos claramente diferenciados. Uno corresponde a las postrimerías del Imperio romano (siglos I a IV). En él los llamados Padres de la Iglesia sistematizan el dogma y realizan los primeros ensayos de una armonización racional entre la fe cristiana y la filosofía. Estos esfuerzos culminan con la obra ingente —aislada en su magnitud— de san Agustín.

Consumada después la división y ruina del Imperio romano, el Occidente europeo conoce siglos de invasión y de incultura, siglos que, desde el punto de vista de la filosofía, se han llamado «siglos en blanco». La Iglesia recoge durante ellos en sus cenobios y monasterios los restos de la cultura grecolatina y los transmite a la posteridad, haciendo así posible que, a través de una larga gestación, renazca una segunda época de la filosofía cristiana en la cultura medieval que abarca del siglo IX al XV. El primero de estos períodos suele llamarse *patrística,* y el segundo, *escolástica,* debido a su origen en las escuelas eclesiásticas de la alta Edad Media.

En los primeros esbozos del pensamiento cristiano —entre los apologistas del siglo I — pueden ya observarse como en germen las dos actitudes generales de la filosofía cristiana que perdurarán a lo largo de los siglos, rivalizando en muchos casos y, en el fondo, completándose mutuamente. Llámase *apologética* a un género de literatura defensiva de la fe cristiana frente a sus enemigos de la época, los paganos y los herejes (gnósticos). La acusación capital que los cristianos tenían que afrontar del mundo antiguo era el dictado de irracionalistas con que frecuentemente se los tachaba. El orgullo grecolatino quería ver en ellos una contradicción esencial de la cultura filosófica, una especie de locura *(insania crucis)* que se contagiaba desde el ambiente extranjero de los judíos. Frente a esto la reacción de los apologetas cristianos fue doble: unos se esforzaban en demostrar la falsedad de tal impugnación, procurando conciliar la antigua filosofía y la nueva fe; otros, en cambio, se refugiaban en la pureza de la fe y en la sencilla relación del alma con Dios, despreciando las vanas construcciones del saber profano, los estériles sistemas de la filosofía que nada resuelven ni nada valen ante el

saber revelado.

Representa la primera posición, entre los apologetas del siglo I, *san Justino* Mártir, que trata en sus obras de presentar a la filosofía clásica como antesala y preparación de la fe cristiana; las doctrinas de Platón y de Aristóteles deben mucho, según él, a la revelación primitiva y a influencias mosaicas y de los profetas. Así, lejos de haber contradicción entre la ciencia antigua y la nueva fe, debe considerarse a esta como la coronación de la vieja filosofía y el alumbramiento de la verdad plena de que estaba preñada.

La posición contraria es la representada por *Tertuliano.* Para este exaltado apologeta la antigua filosofía es, ante Dios, pura insensatez; Jerusalén es la antítesis de Atenas; la Iglesia, de la Academia. Suya es la conocida sentencia: *«Credo quia absurdum,* creo porque es absurdo»; tan necia e inútil es la ciencia de la razón que la mejor garantía de la verdad de la fe es precisamente su irracionalidad.

Ningún autor cristiano ha defendido posteriormente esta extremosa e irracional actitud de Tertuliano, pero ella es, como la de san Justino, el preludio e inspiración de una gran corriente de pensamiento. Mirando hacia atrás puede reconocerse en Tertuliano un eco de la actitud platónica y en san Justino de la aristotélica. Platón, como Tertuliano, se refugiaba en la íntima y secreta experiencia del alma y descubría la única verdad en un mundo superior ante el cual cuanto en este nos rodea en sombra efímera y desdeñable. Aristóteles, con san Justino, valora, en cambio, la ciencia humana, empírica, y la realidad concreta, para penetrar a su través en el ser y en la verdad.

Del mismo modo, hacia adelante, asistiremos a la acción y reacción de dos grandes corrientes de pensamiento cristiano: una que se recluirá en la íntima y serena relación del alma en gracia con Dios, desentendiéndose en general de la naturaleza y su estructura, y otra que leerá la verdad en el fondo de lo creado, y en su ordenado y profundo dinamismo el secreto de la salvación. La primera, que predominará en la tradición de los primeros siglos de la Iglesia, hallará en san Agustín su más alto representante y en la mística su coronación; la segunda, que dominará en el siglo de oro de la Escolástica, encontrará en santo Tomás un genial expositor. Platonismo agustiniano y aristotelismo tomista serán así los dos grandes cauces por los que discurrirá el esfuerzo filosófico del hombre medieval, prolongando los dos más grandes sistemas de la antigüedad y preparando las complejas construcciones de la filosofía moderna.

- Filosofía cristiana
  - Período antiguo o de iniciación (S. I a IV)
    - Apologetas
      - San Justino
      - Tertuliano
    - Patrística
      - San Agustín
  - Período de transición (S. V a VIII)
    - Casiodoro
    - Boecio
    - San Isidoro
  - Escolástica (S. IX a XIV)
    - Período de iniciación (S. IX a XI)
      - Escoto Eriúgena
      - San Anselmo
    - Período de madurez (S. XII)
      - Abelardo
      - La mística: San Bernardo
      - Las escuelas de traductores. Alusión a la filosofía islámica
    - Siglo de Oro (XIII)
      - Aristotelismo cristiano
        - S. Alberto
        - Sto. Tomás
      - Filosofía del franciscanismo
        - S. Buenaventura
        - Duns Escoto
    - Decadencia (S. XIV)
      - Occam.

SAN AGUSTÍN

El primer período de la filosofía cristiana —o patrística— culmina con *san Agustín* (354-430), que es uno de los pensadores más grandes y representativos del Cristianismo. La figura de san Agustín se halla situada en la cumbre de las dos vertientes que dividen el mundo antiguo de la nueva civilización cristiana. Su significación personal es todo un símbolo de aquella coyuntura dramática por que atravesó la historia de la humanidad.

Hombre de extraordinaria lealtad interior, su pensamiento coincide con su vida más quizá que en ningún otro filósofo, hasta constituir, en realidad, una profunda historia de su conversión. Nacido a mediados del siglo IV en Numidia —territorio romano del norte de Africa, correspondiente a lo que hoy es Túnez y en otro tiempo fue Cartago—, llevó en Roma la juventud despreocupada y escéptica que era común a los romanos de su época. Pero pronto la visión de aquel mundo que vivía alegre e inconsciente en medio de inminentes peligros, y su misma profunda sinceridad, lo llevaron a plantearse a sí mismo los problemas filosóficos radicales sobre la verdad y el sentido de la vida. Profesó en un principio la filosofía gnóstica del persa *Mani* (maniqueísmo), que defendía la existencia de dos principios, uno del bien y otro del mal, que contienden entre sí. Pronto se dio cuenta san Agustín de que el principio del mal no puede ponerse en pie de igualdad con el del bien, porque el mal es en realidad un defecto o falta en el ser, que es bueno en sí, y solo puede haber un Dios, que es el principio del ser.

Así, cansado de esas vagas especulaciones, fue a dar en la Academia Nueva, que se le presentaba al menos cargada de tradición filosófica y de profundidad. Sin embargo, el academismo había caído, como sabemos, en un escepticismo casi absoluto; para él solo cabía admitir una cierta probabilidad en nuestros juicios, pero nada que pueda afirmarse con certeza; la verdad en sí es inasequible. Agustín medita profundamente estos temas en su sed inexhausta de verdad y de amor, y acaba viendo la insinceridad cómoda de esta posición: quien afirma lo probable conoce de alguna manera lo verdadero; la probabilidad se dice en razón de la verdad, carecería de sentido sin ella. No es lícito al hombre encerrarse en una posición de escéptica indiferencia cuando todo su espíritu clama por la verdad y la supone en el fondo de su pensar y de su hacer. El que duda, sabe que duda, y posee con ello una certeza. La íntima percepción de su propia existencia, esto es, del espíritu que busca incansable la verdad, es la experiencia fundamental que supera el escepticismo abandonándolo por antinatural e ilógico.

La filosofía neoplatónica abrió la mente de san Agustín a la contemplación de las verdades eternas que existen por sí en el mundo del espíritu, la segunda de las causaciones cósmicas. Todo saber u obrar —la lógica, la matemática, la ética— se asientan en verdades inmutables que el alma no hace sino descubrir. Pero la lejana y

abstracta realidad de las ideas no podía satisfacer al espíritu de san Agustín, que buscaba el sentido y el origen —concreto, inmediato y personal— de la realidad. En este punto, por gracia sin duda a la limpia sinceridad de su alma y a las oraciones de su madre santa Mónica, se realiza el milagro de su conversión. Todo este largo peregrinar desde las primeras amarguras de la duda hasta la serena posesión de la verdad, desde la inquietud en el pecado hasta la íntima alegría de la gracia, nos lo refiere san Agustín con emocionante veracidad en sus *Confesiones.* Por estar escritas con el corazón, estas *Confesiones* constituyen un documento autobiográfico único, en el que se nos habla en el lenguaje de hoy mismo porque es el lenguaje del hombre de todos los tiempos.

Una vez en el Cristianismo, dedica Agustín a la nueva fe todo el ímpetu apasionado de su espíritu africano, multiplicando su actividad en la lucha contra la herejía y el paganismo y en la organización de la Iglesia, en cuya jerarquía ocupó la silla episcopal de Hipona.

El sistema filosófico de san Agustín sigue los pasos de su conversión, de la cual es como la versión teórica. La certeza primaria para el hombre radica en su propia experiencia interior. «Puede disputarse —dice san Agustín— si las cosas en general y el alma en particular están hechas de fuego, de aire o de otro elemento; pero de lo que no duda ningún hombre es de que vive, obra, piensa, ama o desea». El camino hacia la verdad se abre a través de esta vía, que se ofrece con la claridad de lo propio, de lo personalmente vivido. *Noli foras ire: in interiori homine habitat veritas.* Pero la actividad espiritual —el conocer y el querer— nos muestran enseguida su apoyo en verdades eternas que valen por sí mismas, que preexistieron al pensar, y que el espíritu no hace sino descubrir. ¿Qué son esas verdades eternas y de dónde reciben su valor absoluto? Y aquí radica la originalidad del agustinismo: esos atributos de la verdad son los atributos de Dios; las ideas o verdades eternas son *ideas de Dios*, esto es, los patrones o arquetipos ideales por los que Dios creó el mundo. La esencia de este que podemos llamar neoplatonismo cristiano consiste en esto: hacer del Dios personal del Cristianismo la sustancia o sujeto de las ideas platónicas, sustituir por Él al Uno de Plotino, y hacer del mundo ideal no una imagen o duplicación emanativa de la divinidad, sino ser mismo de Dios, ideas divinas que se confunden en la simplicidad de su ser.

El alma y Dios —conocido así a través de la vida del espíritu— son los dos polos fundamentales entre los que se mueve el pensamiento agustiniano. *Deum et animam scire cupio* —dice san Agustín— *nihilne magis? Nihil omnino.* Frente a ambas íntimas y cordiales realidades, poco cuenta para san Agustín *lo demás;* el mundo exterior le sirve solo para descubrir en él los rastros de Dios, las *rationes seminales* gérmenes de actividad y de vida que animan a las cosas y fueron depositadas por Dios en todo cuanto existe.

De Dios no podemos alcanzar un concepto positivo porque, como decía Plotino, está por encima de cuanto pudiéramos pensar de él. Cabría atribuirle en grado eminente las perfecciones reales que vemos en las cosas creadas, pero tales conceptos resultan vanos porque el ser de Dios es simple y en Él cosas que podríamos considerar opuestas, como la infinita justicia y la infinita misericordia, se confunden en una unidad. Solo cabe

atribuirle, pues, conceptos negativos. Únicamente es adecuada la concepción de Dios como aquel ser cuya esencia es su misma existencia, cuyo ser es existir. Así como todas las demás cosas tienen una esencia, pero son indiferentes para existir —hubo un tiempo en que no existieron y otro en que no existirán—, la esencia de Dios reclama por sí la existencia, es un ser *por sí,* no *por otro.* Pero esta simplicidad e inmutabilidad de Dios no supone en Él una pasividad ajena al mundo, ni una producción de seres solo por emanación de su propio ser, como la del Uno. Dios es, antes bien, pura actividad, cognoscitiva y amorosa; esto es, actividad personal, providente. Para conciliar esta actividad y sus productos con la simplicidad entitativa de Dios, aprovecha san Agustín el misterio de la Trinidad, del que procura dar así una remota explicación racional: Dios es activo, y lo es en el sentido de las tres facultades anímicas capitales: memoria, entendimiento y voluntad. La continuidad e identidad de Dios consigo mismo (memoria) es el Padre; el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es el Hijo, y ello constituye una persona distinta dentro de la misma esencia, porque la simplicidad de Dios no es compatible con la dualidad cognoscitiva; el amor que Dios se profesa a sí mismo constituye, en fin y por la misma razón, la tercera persona, que es el Espíritu Santo.

El alma del hombre es, según san Agustín, una sustancia activa, de naturaleza espiritual. No preexistió en un mundo anterior, sino que fue creada por Dios de la nada e infundida a un cuerpo en el que vive como en prisión anhelando siempre su bien, bien que no puede hallar sino en la posesión de su Dios y Señor. *«Fuimos creados para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti».* El alma humana conoce no solo las cosas concretas, materiales, sino las ideas universales o esencias de las cosas. Sin embargo, de acuerdo con el *Génesis y* en contra de Platón, el alma no contempló las ideas en una vida anterior, sino que fue creada de la nada. Como tampoco puede conocerlas a través de los sentidos, es preciso preguntarse cuál será el origen de su conocimiento. San Agustín sugiere aquí su teoría de la *iluminación.* Es Dios quien alumbra en nuestro espíritu las ideas universales, dándonos así una especie de visión superior, divina, de cuanto nos rodea y se ofrece a nuestros sentidos. El entendimiento nos aparece así como un *quid divinum* (un algo divino), y la contemplación intelectual como la obra del «verbo iluminando con su venida a todos los hombres», de que se nos habla en el prólogo de san Juan.

La filosofía agustiniana —teocentrismo y animismo a la vez— se resuelve en la relación entre alma y Dios, en la natural y entrañable aspiración del alma a retornar hacia su origen y su descanso. La contemplación y el amor abren al alma el camino de elevación ascética que San Agustín describe en varias etapas hasta llegar a su culminación en el éxtasis místico. En él tiene su desenlace toda la economía de la creación, que revierte así a su origen, y en la visión beatífica se llena el alma de la auténtica y cumplida ciencia. «Ensancha, Señor, mi corazón en tu amor por que sepan todas mis fuerzas y sentidos cuán dulce cosa sea resolverse todo y nadar hasta sumirse debajo de las olas de tu amor... Hazme, Señor, nadar en ese río, ponme en medio de esa corriente, para que me arrebate y lleve en pos de sí donde nunca más perezca y todo sea yo consumido y transformado en amor».

En su *Ciudad de Dios,* por fin, nos ha dejado san Agustín el primer ensayo de una filosofía de la Historia. Según ella, la Historia se forma de la trama de acciones libres de los hombres; pero Dios, sin menoscabo de esa libertad, ordena los grandes acontecimientos históricos, el hilo general de la Historia, de forma que en él resulte el premio o castigo de los hombres y el triunfo final de la Iglesia de Cristo. Esta visión providencialista se apoya en la común experiencia de que las acciones de los hombres se vuelven a la larga muchas veces contra el fin que perseguían, de que «Dios escribe derecho con renglones torcidos».

San Agustín es así el autor de la primera gran síntesis filosófica del Cristianismo, realizada entre la fe y la filosofía neoplatónica dominante desde la época helenística. Durante su vida hubo de soportar muchas veces la acusación que la Roma pagana hacía al Cristianismo de ser causa de la decadencia y del desmoronamiento de su imperio. Él, que era de espíritu profundamente romano, escribió su *Ciudad de Dios* principalmente para demostrar la falsedad de tal afirmación: no el Cristianismo, sino sus propios vicios, han llevado al pueblo romano a tal situación. Tampoco le faltó en sus últimos días la amargura de ver a los vándalos llegar hasta las puertas de su propia ciudad de Hipona, durante cuyo asedio le sobrevino la muerte.

Después de san Agustín se precipita ya la ruina del Imperio romano —que era como decir de todo el mundo civilizado— con las sucesivas invasiones bárbaras y su división en Oriente y Occidente. El ambiente filosófico alejandrino permanecerá en el Imperio de Oriente o bizantino, que, aislado en su ángulo sureste de Europa, habrá de conocer todavía siglos de paz y continuidad. Pero en su seno el neoplatonismo decae en su vitalidad filosófica, convirtiéndose en una especulación predominantemente religiosa, y poco a poco viene a reducirse a un estéril marasmo de minúsculas cuestiones inoperantes (bizantinismos). Al final de este proceso (año 529) el emperador Justiniano ordena la clausura de la Academia platónica de Atenas, como perjudicial para la salud del Estado, y los sabios emigran al Oriente próximo, donde son acogidos en Siria y en la corte del rey Cosroes de Persia. Allá prolongarán su débil tradición cultural y no tardarán en participar en una curiosa peripecia histórica que veremos más tarde.

Entre tanto el Occidente europeo, escenario de la sangrienta irrupción de pueblos diversos y de continuas y encontradas invasiones, cae en una época de incultura casi absoluta. Del siglo V al IX puede decirse que la filosofía no existe en Europa, al menos como especulación original. Durante esos siglos cabe señalar únicamente la actividad aislada de sabios como Casiodoro, Boecio y san Isidoro de Sevilla, que procuran compilar la ciencia grecolatina que poseían para trasmitirla a las nuevas generaciones. Los únicos centros de actividad cultural son en estos siglos los cenobios benedictinos y las escuelas catedrales, que se alimentan de la tradición teológico-filosófica agustiniana. La Iglesia —única institución que se hizo respetar de los pueblos bárbaros— será la depositaria y la transmisora de la cultura clásica durante este largo eclipse cultural. Ella fue formando lentamente durante estos oscuros siglos una nueva cultura filosófica, profundamente inspirada por el Cristianismo, que se llamó *Escolástica,* por su origen en las escuelas monásticas de la alta Edad Media.

Durante los primeros siglos de la filosofía medieval apenas se conservaba en Occidente ninguna obra original de los grandes maestros clásicos. La obra de Aristóteles era casi totalmente desconocida; la de Platón solo se conocía a través de las derivaciones de los neoplatónicos, que forman así la tradición más antigua de la Escolástica. San Agustín es, fundamentalmente, el padre espiritual de la filosofía medieval en su primera época, que se extiende desde sus manifestaciones iniciales en el siglo IX hasta principios del XIII, siglo este en que conoce el Occidente cristiano una profunda renovación cultural. Sin embargo, después y durante toda su historia, el agustinismo será uno de los polos entre los que habrá de moverse el pensamiento cristiano y la fuente inspiradora de las corrientes místicas y animistas.

LA ESCOLÁSTICA. LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

La primera vez que la filosofía sale de los aislados grupos monásticos para formar un medio filosófico más amplio, fue con ocasión del Imperio de Carlomagno en el siglo VIII. Entonces fueron llamados a la corte del emperador los sabios dispersos que en aquel mundo desconectado e inculto habían adquirido renombre por su ciencia. La obra no tardó en fructificar, y, ya en el reinado de Carlos el Calvo —nieto de Carlomagno—, explicó en la escuela palatina el primer filósofo creador y original de la Edad Media: el escocés Escoto Eriúgena.

El problema que aguzó los espíritus en aquel primer ambiente filosófico fue el que se conoce en la historia con el nombre de *cuestión de los universales.* En un libro de Porfirio —discípulo de Plotino—, que era una de las pocas obras antiguas que se manejaban entonces porque había sido vertida al latín por Boecio, se hacían unas preguntas, que el autor dejaba sin respuesta juzgando que excedían a su materia: ¿Existen realmente las especies o universales —«el hombre», «el caballo»— o son puras ficciones de la mente? Si existen, ¿qué naturaleza tienen? ¿Existen fuera de las cosas materiales concretas, o están implicados en ella? Es decir: nosotros hablamos, por ejemplo, del *triángulo*, del *hierro,* del *hombre*, cosas todas que no se refieren a un objeto o individuo concreto, sino que se pueden aplicar a muchos. Evidentemente, nadie ha visto nunca tales entidades aisladas en sí, pero todo el mundo entiende lo que con ellas se quiere decir. La realidad se compone de cosas que, aparte de ser individuos concretos, realizan una naturaleza específica. Este hombre con quien yo hablo, además de ser Juan, individual, inconfundible, es *hombre:* esto es, posee una naturaleza que comparte con otros muchos. Por otra parte, la ciencia versa sobre estos conceptos universales, y la ciencia es útil, la realidad responde a ella: parece, pues, que esos universales han de tener alguna clase de ser. ¿Cuál será este?

En la cuestión que late en el fondo de estas preguntas puede reconocerse fácilmente el eterno y fundamental problema que movió a los hombres a filosofar: la oposición entre el mundo de los sentidos y el mundo de la razón. Los primeros filósofos griegos partían de la experiencia racional y se admiraban ante el cambio constante de las cosas individuales. Movimiento e individualidad eran sus problemas radicales. El hombre medieval parte, a la inversa, de la experiencia inmediata de los sentidos y se sorprende ante la universalidad de las ideas. La expresión es opuesta; el fondo, el mismo. No se trata, sin embargo, de un mero recomenzar la labor filosófica arruinada por la disolución violenta del mundo antiguo, sino más bien de prolongarla desde un plano diferente. La

experiencia fundamental de la fe cristiana orientará y matizará de un modo enteramente nuevo a la nueva especulación, deparándole un estilo y abriéndole unos horizontes que eran desconocidos al mundo antiguo.

Las soluciones a este problema de los universales fueron varias: en los extremos —en el *sí* y el *no*— encontraremos el *realismo absoluto* y el *nominalismo.* Entre ambos, diversas concepciones armonizadoras, que veremos sucesivamente. En estos primeros siglos de la Escolástica (IX a XI) no encontraremos más que las soluciones extremas, por lo que, de momento, reservaremos a ellas nuestro estudio.

El *realismo absoluto* opina que los universales existen fuera de la mente y fuera de las cosas con una realidad sustancial, aislada, concreta, como la de las cosas de este mundo.

Los más caracterizados defensores de esta tesis —que, como se adivina, ha de deber mucho al platonismo— son dos británicos: Escoto Eriúgena, ya citado, y san Anselmo de Canterbury. Vamos a ver algo sobre lo que en esencia pensaron para comprender el porqué de su posición realista ante la cuestión de los universales.

Juan *Escoto Eriúgena* (810-877) fue un pensador vigoroso y audaz que se adelanta en casi dos siglos a los primeros maestros de la filosofía medieval. Parte de la forzada identidad de resultados entre la obra de la razón y la verdadera fe. Entre ellas no puede haber contradicción porque la unidad y veracidad de Dios, autor de una y otra, las garantiza. Su motivo inspirador era, pues, una fe absoluta, inconmovible; una fe que excluye de raíz toda posibilidad de conflicto entre la fe y la razón. Sin embargo, aunque su intención sea plenamente ortodoxa, su mismo entusiasmo le llevó a conclusiones imprudentes, de expresión heterodoxa, que ocasionaron la condenación eclesiástica de su obra. El ejercicio de la razón (la filosofía) debe preceder, según él, a la fe, que solo aparecerá clara y patente, llena de sentido, cuando resulte la coronación y concreción de lo que se ha razonado. Aún más: si llegase a surgir conflicto entre razón y autoridad, debe, honradamente, anteponerse la razón, porque la autoridad procede de la razón, y no esta de aquella. Escoto abriga la íntima convicción —basada en una fe total— de que el recto uso de la razón acabará, aun a través de contradicciones aparentes, por coincidir con el verdadero y esencial contenido de la fe.

Sobre estas bases metódicas pasa a construir una teoría del Universo que recuerda mucho a las causaciones cósmicas de Plotino. Escoto supone que esta concepción, elaborada racionalmente, debe identificarse con el contenido de la fe, o, más bien, ser su misma expresión. La creación es, según él, un proceso en que se distinguen cuatro etapas: 1.° *Natura naturans et non naturata* (la naturaleza creadora y no creada), que es Dios, ser primero y causa de cuanto existe. 2.° *Natura naturata et naturans* (creada y creadora), que es el mundo de las ideas, arquetipos por los que Dios creó a las cosas y que son coeternas con Él. 3.° *Natura naturata sed non naturans* (creada pero no creadora), esto es, las criaturas de este mundo, finitas y concretas, que reciben su ser de las ideas divinas, y no crean ulterior realidad; y 4.° *Natura non naturata neque naturans* (ni creada ni creadora), que es el mismo Dios en cuanto fin y elevador providente de todo lo que existe.

Puede verse cómo esta versión cristiana del platonismo —mucho más literal que la de san Agustín— exige una solución realista del problema de los universales: las ideas —*el hombre, el caballo, la justicia*— tienen una realidad fuera de la mente, como primer estrato del ser, verbo o palabra de Dios.

Comparte la posición realista de Escoto otro de los más grandes filósofos y teólogos de la iniciación escolástica: *San Anselmo* (1033-1109), arzobispo de Canterbury, que es, sin embargo, su contradictor en lo que se refiere a la relación de fe y razón. Opina san Anselmo que el conocimiento y aceptación de la fe debe preceder al ejercicio de la razón y ser después fundamentado racionalmente. San Anselmo es consciente de la limitación de la razón, y de su vulnerabilidad por el error y por las pasiones, y cree por otra parte en el poder de orientación y guía de la fe. No hacer preceder la fe —dice contra Escoto — es presunción; no apelar después a la razón —añade contra los irracionalistas de la fe — es negligencia. Esta posición, plenamente ortodoxa, se resume en su fórmula: *Credo ut intelligam,* es decir, «creo para comprender», no «comprendo para tener fe». Y en las posibilidades de la razón para, posteriormente, comprender el contenido revelado, san Anselmo no reconoce límites.

Así, la parte de su filosofía que ha pasado a la historia como algo universalmente conocido es el razonamiento por el cual, una vez que poseemos la idea de Dios, se demuestra que Dios existe. Este es el que se ha conocido por el nombre de «argumento ontológico» o anselmiano para probar la existencia de Dios. En resumen, puede expresarse de esta manera: Poseemos la idea de un ser que reúne en sí todas las perfecciones, un ser mayor del cual no puede pensarse otro.

Esta idea la posee todo hombre; no es contradictoria (como «círculo cuadrado», por ejemplo) porque incluso el «insensato» que dice «Dios no es», entiende lo que quiero decir cuando digo *Dios;* él lo niega, no en su mente, sino en su corazón. Una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad, pero aquel ser que exista en la mente y en la realidad será mayor, más perfecto, que otro que existiese solo en la mente. Luego si poseo la idea de un ser perfecto, mayor del cual no puede haber otro, ese ser tiene que existir, so pena de ser un concepto contradictorio: si ese ser más perfecto no existiese, sería y no sería a la vez el más perfecto, lo que encierra contradicción.

Este argumento impresiona por el rigor *quasi* matemático con que pretende demostrar la existencia de Dios deduciéndola de su esencia. Sin embargo, no le faltaron contradictores en su misma época, y posteriormente otros filósofos como santo Tomás lo rechazaron por no concluyente. Su defecto estriba en considerar a la existencia como una perfección más de la esencia, siendo así que se trata de algo radicalmente distinto, que no puede deducirse de ella. La esencia de un ser es la misma si existe que si es meramente posible o imaginario. Una peseta imaginaria no tiene menos céntimos que una peseta real. El fondo metafísico que lleva a san Anselmo a admitir este argumento es su creencia en las ideas como algo anterior y superior a las cosas mismas, esto es, en que la realidad se rige por la idea, y no la idea por la realidad. O, en otras palabras, su realismo absoluto ante la cuestión de los universales, que nace de la influencia platónica sobre toda esta primera y más antigua escolástica.

En el extremo opuesto al realismo absoluto se registra en esta época otra posición, que se llamó *nominalismo.* Según ella, los universales no solo no existen con una existencia sustancial y separada, sino que no existen de ninguna manera. Los conceptos que nuestra mente forja no corresponden a nada real, son solo simples *nombres* (de aquí el título de la escuela), *flatus voces* (palabras vacías) con que designamos a un conjunto de cosas que se asemejan entre sí o que son fácilmente relacionables. Del mismo modo que los astrónomos ponen nombres a las constelaciones sin que ello quiera decir que aquel conjunto de estrellas forme ninguna clase de unidad, así nosotros aplicamos nombres colectivos que no tienen más valor que la comodidad y brevedad en la designación. Se cita como principal representante del nominalismo a *Roscelino,* canónigo de Compiégne, que vivió también en el siglo XI, aunque de él apenas se conserva escrito alguno.

El fondo implícito en esta teoría es el empirismo escéptico, es decir, la concepción que no acepta otra realidad que la concreta, singular, aquella que es perceptible por los sentidos. El hombre, según ella, forja sistemas explicativos de la realidad, en los que a menudo se excede creando principios y entidades cuya admisión es muy difícil. Así, para el realista de tipo platónico, la humanidad —el hombre *en sí*— existe en un mundo superior y diferente; para el empirista escéptico, en cambio, no existen más que los hombres concretos, de carne y hueso.

La crítica escéptica ha servido a lo largo de la historia como válvula de escape para el pensamiento cuando este se hallaba cargado metafísicamente y exigía una renovación. Su obra demoledora ha sido causa y acicate, en muchas ocasiones, para la aparición de los más grandes movimientos filosóficos. Tal fue el caso de la sofística griega, tras la cual surgieron, como vimos, los sistemas de Platón y Aristóteles. Tal es, ahora, el nominalismo, tras el cual se engendrará el esplendor de la Escolástica de los siglos XII y XIII. Tal será, en fin, el caso que veremos repetirse muchas veces a lo largo de la prolongada vida del esfuerzo filosófico.

EL SIGLO XII: ABELARDO Y SAN BERNARDO DE CLARAVAL

El siglo XII es quizá el más característico y reciamente escolástico. Es la época en que se manifiesta con mayor fuerza el genio creador y de sencilla y natural adaptación de aquel medio cultural cristiano que se caracteriza por una síntesis de religión y vida. Es la época en que el arte románico culmina y florece en las más perfectas y espiritualizadas líneas del gótico, la expresión más típica del espíritu medieval y cristiano. En el orden de la cultura son, sin duda, superiores y más profundas las grandes síntesis filosóficas del siglo XIII, pero el impulso humano creador procedía de esta época que le antecede, en la cual la abierta y devota ingenuidad del espíritu cristiano no se oculta todavía bajo la preocupación teorética y sistemática que caracterizará a la siguiente.

Hemos dicho que en todos estos primeros siglos de la Escolástica medieval no eran apenas conocidos los grandes maestros de la filosofía griega en sus fuentes originales, y solo se conocía parcialmente el platonismo a través de la tradición neoplatónica de san Agustín y de los compiladores. Toda la filosofía medieval ha sido hasta aquí de corte platónico. De Aristóteles se conocía solamente la lógica, y se tenían ideas muy oscuras e inexactas sobre su sistema metafísico.

Pues bien, a principios de este siglo irrumpe en la vida filosófica una figura realmente extraordinaria para su época: el clérigo francés Pedro *Abelardo* (1079-1142). Dialéctico sagacísimo, discute públicamente con su maestro Roscelino; ataca también a los realistas platonizantes, y sugiere soluciones nuevas y profundas que sorprenden a todos los espíritus cultos de la época. Para oírle en la escuela catedral de París, acuden gentes de todo el mundo, a pesar de lo desconectado del ámbito europeo y lo difícilmente transitable de la Europa de aquella época.

El hecho que tal expectación despertaba era este: Abelardo había adivinado, en lo esencial y sin conocer más que la lógica, la teoría del conocimiento y la metafísica de Aristóteles. Ello abría de golpe ante sus contemporáneos todo un mundo de sugestiones, la visión en lontananza de nuevos horizontes. El conocimiento intelectual —enseña Abelardo— no se realiza por recordación ni por iluminación superior, sino por *abstracción,* penetrando en las cosas mismas conocidas por los sentidos; el universal no es una realidad separada como querían los platónicos, ni tampoco una palabra vacía como pretendían los nominalistas, sino un *concepto* aplicable, por derecho propio, a la pluralidad de objetos que realizan la misma esencia. Esta teoría, que recibió en la época el nombre de *conceptualismo,* es la tercera solución que media en la disputa de los universales, y que prepara ya la respuesta plenamente aristotélica que enunciará santo

Tomás de Aquino.

En lo humano, Abelardo, a pesar de ser quizá el más característico representante del escolasticismo, es un espíritu abierto que ama la vida y la belleza. Dotado de una fina sensibilidad poética, no puede admitir una ruptura entre el mundo antiguo y el Cristianismo, una proscripción de los poetas, artistas o filósofos de la antigüedad clásica, juzgándolos espíritu de vanidad, insania del paganismo. Antes al contrario, se complace en imaginarlos como precursores de la fe cristiana, espíritus iluminados por el *nus* divino, que es esencialmente belleza y ciencia. La personalidad de Abelardo, por otra parte, pertenece a la literatura universal por sus célebres amores con Eloísa, que tuvieron trágico desenlace. Después de él escribió Abelardo una correspondencia fingida con su amada cuyo objeto era perpetuar la memoria de aquel amor.

Pero todo movimiento teorético o especulativo ha provocado siempre en el seno de la cultura cristiana una reacción de hostilidad basada en la sencillez de la pura relación entre el alma y Dios, en los datos estrictos y concretos del contenido de la fe. Cristo no fue un dialéctico ni un filósofo; no vino a enseñarnos una complicada ciencia, sino un espíritu y una fe; Él amaba a las almas sencillas y a los pobres, al paso que resistía a los que se tenían por sabios; a todos invitaba a hacerse como niños ante Dios para entrar en el reino de los cielos. De este modo, el movimiento dialéctico y la afición filosófica que representa Abelardo y la escuela de París en sus días ocasionaron la primera reacción de este género en la escolástica cristiana. Por lo general, al paso que los movimientos teoréticos se inspiran en el aristotelismo, este género de reacciones, que son también filosofía, buscan su apoyo en Platón a través de las fuentes animistas y afectivas del agustinismo.

Esta posición brotó en el siglo XII de los cenobios benedictinos y halló su representante más caracterizado en el abad de Claraval *san Bernardo* (1091-1153), que ha sido llamado con justicia el padre de la mística medieval. San Bernardo, sin rechazar ni despreciar a la razón, vio en el auge de la afición dialéctica e intelectual un movimiento peligroso, una desviación respecto al primitivo y sencillo espíritu del cristianismo. Para él los dos más famosos teólogos y los dos principales filósofos de su época —uno de los cuales era Abelardo— eran «los cuatro laberintos de Francia».

«La única verdadera sabiduría —dice san Bernardo— es Jesús, o, más concretamente, Jesús Crucificado». La ciencia de Dios se adquiere por la humildad, y esta se logra ante la Cruz de Cristo. San Bernardo describe los doce grados de la *humildad,* y la *verdad* que de ellos nace, que es el reconocimiento de la propia miseria. De aquí, y a través de otros tres grados de *verdad* en que nuestro estado y nuestro fin se nos hacen cada vez más claros y vividos, ascendemos al éxtasis en el que el alma se funde con Dios y se deifica por el amor.

A pesar del desprecio por la ciencia profana que rezuman las páginas de san Bernardo, su pluma, movida por el amor de Dios, discurrió por cauces altamente estéticos y de profundo sentido poético que muestran bien a las claras un gran conocimiento y comprensión de los clásicos latinos. Veamos como ejemplo este inspirado y conmovedor poema litúrgico que dedica a la posesión por el alma de Jesús, Hijo de

Dios:

Jesu, dulcis memoria,
Dans vera cordi gaudia:
Sed super mel, et omnia
Ejus dulcis paesentia.

Nil canitur suavius,
Nil auditur jucundius,
Nil cogitatur dulcius,
Quam Jesus Dei filius.
Jesu spes paenitentibus
Quam pius es petentibus!,
Quam bonus es quaerentibus!,
Sed quid invenientibus?

(Jesús, dulce recuerdo,
Verdadera alegría en el corazón:
Más su presencia dulce
Que la miel y todas las cosas.

Nada se canta más suave,
Nada se oye más alegre,
Nada se piensa más dulce
Que Jesús hijo de Dios.

Jesús, esperanza para los penitentes,
¡Qué piadoso eres para los que piden!,
¡Qué bueno para los dolientes!
¿Y qué serás para los que te hallen?)

En el siglo XII, aunque no es todavía el siglo de oro de la filosofía medieval, nos aparecen ya claramente las dos tendencias cuya lucha constituye la trama misma del pensamiento cristiano. Aquella que busca construir un esquema racional de la realidad en el que la fe corone la obra de la razón o la gracia complete a la naturaleza, y aquella otra que busca la experiencia cordial y sencilla del hecho religioso, el coloquio amoroso del alma con Dios, junto al cual toda ciencia resulta pura superfluidad. La primera tendencia teme de la otra que, a través del misticismo, acabe en una concepción panteísta que divorcie radicalmente al hombre de la fe y al hombre de la razón. La segunda, en cambio —la platónico-agustiniana—, teme que la vanidad de la ciencia racional disuelva en el paganismo la experiencia viva e inefable del hecho religioso. Diríase que esta tendencia adivinaba que la gran desviación de la edad moderna, que señalaría el fin en la historia de la época propiamente cristiana de la filosofía, habría de ser, precisamente, el *racionalismo*. En realidad ambas corrientes tenían razón en sus temores sobre la exageración de la tendencia contraria, y las dos actuaban rectamente, porque de la tensión entre ambas había de resultar la salud y la ortodoxia del pensar cristiano: la devoción y la ciencia, la búsqueda de Dios mismo y la comprensión de la sabiduría de su obra.

LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN OCCIDENTE

La clausura de la Academia platónica de Atenas en el siglo VI por orden del emperador de Oriente Justiniano hizo emigrar, como vimos, a un extenso grupo de sabios hasta Persia, donde fueron acogidos por el rey Cosroes, Allí les sorprende la expansión de los árabes, que ocupan todo el Oriente próximo y extienden su dominio por el norte de África. El mundo islámico toma así contacto, al principio de su expansión, con los textos originales de la filosofía griega que para el Occidente cristiano eran desconocidos. La civilización árabe se desarrolla y conoce su apogeo entre el siglo VII y el XIII, en un mundo desconectado y autónomo respecto al Occidente europeo, cuyo lento despertar a la cultura hemos seguido hasta aquí. Durante esta época la cultura medieval musulmana es superior y más refinada que la cristiana, por el doble motivo de asentarse en un medio más homogéneo y de haber poseído la tradición cultural grecolatina de un modo más directo y auténtico que el mundo occidental.

Son varios los filósofos de importancia en esta época, tanto árabes —Alkendi, Alfarabi, Avicena— como judíos, dado que la cultura hebraica vivió durante estos siglos como enquistada en el mundo islámico. La filosofía musulmana chocó, sin embargo, con grandes dificultades para armonizar la obra de la razón con el dogma islámico, por lo cual la mayor parte de los filósofos optaron por la teoría de las *dos verdades,* que separa radicalmente la esfera religiosa de la filosófica y mantiene a esta en una posición de libertad. Pero esta actitud les atrajo muchas veces la acusación de impiedad y, al cabo, una auténtica persecución. Por aquel tiempo y a partir del califato de Córdoba, la España musulmana se distinguió por su tolerancia y ofreció así a la especulación filosófica un clima más propicio. Ello determinó que fuese en este siglo XII sede de la edad de oro de la filosofía islámica y judía, que culminaron aquí con las figuras de Averroes y Maimónides, sus más altos representantes, respectivamente.

Averroes (1126-1198) fue un médico cordobés, gran conocedor y admirador de Aristóteles, sobre cuya obra escribió una larga serie de comentarios. Se había propuesto dar una versión auténtica del maestro de la filosofía griega librándolo de las amañadas interpretaciones religiosas de los árabes anteriores. Sin embargo, en aquel ambiente, el decurso de los siglos había ido mezclando las teorías aristotélicas con las neoplatónicas, y sobre la formación de Averroes pesaban muchas de estas concomitancias, por lo que su versión de Aristóteles se tiñó de un matiz panteísta muy ajeno a la mentalidad del filósofo griego. Así, por ejemplo, interpreta Averroes que la inmortalidad es patrimonio del *entendimiento agente,* ese *quid divinum* capaz de penetrar los universales, del que participan todos los hombres; pero que el *entendimiento posible,* que es lo propiamente individual, perece con la muerte. Es decir, que, según él, lo único inmortal es el espíritu

humano en general, pero no el espíritu de los individuos, que es perecedero. Lo cual choca con el verdadero pensamiento de Aristóteles, para el que el entendimiento agente y el posible son dos potencias de una misma facultad que está radicada en la mente de los hombres individuales.

Maimónides (1135-1204), en cambio, aunque pretende armonizar la filosofía aristotélica con su religión judaica, logra una concepción mucho más próxima al verdadero espíritu del aristotelismo.

Mientras tanto, el Occidente cristiano no conocía de Aristóteles, como hemos dicho, más que la lógica y muy poco de su metafísica por referencias, no siempre exactas, de otros autores. Se sabía oscuramente de la inmensa importancia del fundador del Liceo, y del predicamento en que la antigüedad le tuvo, pero el mundo cristiano temía más que deseaba su descubrimiento, porque era opinión común que sus doctrinas resultarían difícilmente conciliables con el dogma e, incluso, que propendían al panteísmo. Esta opinión —y este temor— tuvieron una aparente confirmación con la interpretación que de Aristóteles hizo Averroes, la cual, importada a la cristiandad, llegaría a constituir la herejía llamada *averroísmo latino.*

Los espíritus cultos, sin embargo, aunque como cristianos participasen de ese temor, esperaban ávidamente el conocer un caudal de nuevas ideas que podrían cambiar su elenco cultural, y que las circunstancias históricas parecía iban a poner a su alcance. En efecto: la más selecta cultura del mundo árabe llevaba siglos asentada en la península española y en convivencia —guerrera o fronteriza— con los pueblos hispano-cristianos que luchaban por la reconquista. La relativa madurez cultural del siglo XII y la curiosidad ambiente hacia los textos clásicos que utilizaban los árabes, determinó la formación en España de *escuelas de traductores,* que recibirían más tarde la protección del rey de Castilla Alfonso X *el Sabio.* En ellas colaboraban un sabio musulmán, que leía los textos en su propia lengua; otro judío, que los vertía al latín vulgar, y un tercero, cristiano, que procedía a redactarlos en latín culto. La más famosa de estas escuelas fue la que funcionó en Toledo bajo la protección del arzobispo don Raimundo. De ellas surgió el primer filósofo cristiano influido por Aristóteles: el arcediano de Segovia Domingo González o *Gundisalvo.*

Por medio de esta complicada historia —a través de los sabios griegos desterrados, de los árabes y de España— son conocidas en Europa las doctrinas aristotélicas al cabo de seis siglos de peregrinar de comentarista en comentarista. Naturalmente, muchas de estas doctrinas llegaban contaminadas de las teorías de los intermediarios y de las influencias neoplatónicas que sobre ellos pesaban. La impresión que causaron estos textos en las por entonces nacientes universidades europeas y en los medios cultos en general fue inmensa, pues aquellas ideas venían a revolucionar el panorama científico no solo en la filosofía, sino en las ciencias aplicadas y en las artes. La Iglesia, temiendo por la fe, se apresuró a tomar medidas preventivas. El Concilio provincial de París de 1210 prohibió la lectura de los nuevos textos aristotélicos, y el Papa Gregorio IX reiteró pocos años después la prohibición hasta tanto se procediera a una expurgación de los mismos. Pero la irrupción de Aristóteles era ya un hecho de la Historia que no se podía cortar con

censuras: solo cabía esperar en la vitalidad del espíritu cristiano que encajase e interpretase ortodoxamente aquel nuevo material sobre el que la razón había ya, necesariamente, de trabajar.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

El siglo XIII constituye la edad de oro de la Escolástica cristiana. En él culmina el proceso de maduración que se había operado a través del siglo XII. Es el siglo de las grandes catedrales góticas y de las grandes síntesis teológico-filosóficas que se llamaron *Summas;* el siglo en que la cultura sale del ámbito de las escuelas catedrales para fundar las primeras universidades. Sin embargo, esta época se inicia, como hemos visto, bajo el signo de grandes temores, de un profundo desconcierto. No es que los espíritus cultos de aquella sociedad esencialmente cristiana temieran por la fe en sí, que profesaban de todo corazón, sin sombra de duda ni temor a estar errados; pero la aparición de una obra como la de Aristóteles, que invadiría todos los órdenes de la cultura, aficionando a los hombres al saber profano y que, al parecer, se desviaba profundamente del credo cristiano hasta negar la inmortalidad del alma, podría representar para la cristiandad el peligro de una gran heterodoxia o de un apartamiento cultural de la fe que podría prolongarse durante siglos, con el consiguiente daño para las almas. Y este era el temor y la gran ansiedad dominante en aquella Europa que veía ya a algunos espíritus contagiados de lo que se llamó *averroísmo latino* (el aristotelismo de Averroes), que, desde un punto de vista religioso, constituía una grave herejía.

La intuición salvadora brotó en la mente de un joven estudiante de la Universidad de París, el que habría de ser *santo Tomás de Aquino* (1225-1274): el Aristóteles verdadero, esto es, expurgado de elementos extraños, no solo era conciliable con el Cristianismo, sino que lo era mucho más fácil y profundamente que el propio platonismo. Lejos de constituir un peligro para la fe, el aristotelismo, debidamente adaptado y prolongado, podría entrañar un profundo y coherente cuerpo de doctrina filosófico-teológica que acabase con la vieja pugna entre el hombre de la fe y el amante de la antigua cultura, entre el naturalismo de la razón y el sobrenaturalismo de la gracia, lucha que muchas veces se operaba en la propia mente de cada hombre.

Santo Tomás era hijo de los condes de Aquino, una de las más nobles familias de la Italia central. Vivió solo cuarenta y nueve años, pero al cabo de ellos dejó realizada una obra verdaderamente gigantesca, sistematizada en la *Summa Theologica,* que pretendió ser una síntesis del saber filosófico y teológico. Puede considerarse a santo Tomás como uno de los más altos ejemplos humanos de constancia y de esfuerzo heroico en el cumplimiento de un designio, de fidelidad a una vocación por encima de todas las dificultades y desalientos. Para realizar su idea fundamental hubo de vencer santo Tomás la oposición, primero, de sus padres, que lo destinaban al ejercicio de las armas; la nueva oposición de la familia —que había transigido con su ingreso en la abadía de Montecasino en el designio de verlo abad de la misma— a que profesase en la nueva

Orden de Santo Domingo, hacia la que se sintió llamado por su dedicación a la vida intelectual; la dificultad misma de adquirir los materiales auténticos sobre los que trabajar; la oposición, en fin, del ambiente a la nueva y vigorosa concepción. Todas fueron superadas por la voluntad de hierro de este fraile humilde, que nos pintan siempre concentrado y taciturno, con la pluma en la mano, entregado en cuerpo y alma a una obra que había de deparar a la filosofía uno de los más grandes sistemas de la Historia y a la cristiandad la salvación de un peligro y el impulso para su más grande época. Por eso fue consagrado santo Tomás como patrono del estudioso y del intelectual cristiano.

Después de sus primeros años de formación en Montecasino, pasó santo Tomás a la Universidad de París, donde conoció a san Alberto Magno, el más famoso de los maestros dominicos. San Alberto había sido el primero en comprender la inmensa importancia del aristotelismo recién descubierto y en hacer unas trascripciones de los textos aristotélicos usuales acompañados de paráfrasis y comentarios para facilitar a sus hermanos de Orden el conocimiento y la comprensión de Aristóteles. Pero santo Tomás se dio cuenta de que los textos procedentes de la cultura árabe contenían multitud de interpolaciones de comentaristas que a menudo no respondían a la doctrina original. En consecuencia, encargó a otro dominico, perfecto conocedor del griego —Guillermo de Moerbeka—, para que marchase a Oriente, a favor de las Cruzadas, con objeto de obtener y traducir de sus fuentes originales las obras aristotélicas.

La concepción tomista coincide en sus líneas generales con la aristotélica. Veremos solo aquellos puntos de adaptación al Cristianismo y aquellos otros que hubieron de ser corregidos en orden a esa armonización.

Sienta santo Tomás ante todo la distinción de órdenes diversos de verdades según las potencias cognoscitivas de los seres. El animal, que no dispone más que del conocimiento de los sentidos, capta solo el mundo de cosas concretas, singulares: *este hombre, aquel caballo.* El hombre, que posee además el entendimiento agente o facultad intelectiva, puede adquirir también las ideas o conceptos universales *(el hombre, el caballo),* que son desconocidos para el animal. El entendimiento agente crea un *medio en el cual* se realiza la intelección racional: del mismo modo que la visión de las cosas materiales no puede verificarse más que en la luz, que es su medio adecuado, el cognoscente que no posee entendimiento agente no puede captar ideas. Pero hay todavía un medio superior para un conocimiento más alto, que es tan desconocido para el hombre como el conocimiento de ideas para el animal. Es lo que llaman los teólogos la *luz de gloria,* en la que podría verse a Dios en su ser mismo y comprender los misterios como la Trinidad, la Encamación, la Eucaristía, relativos al ser y al obrar de Dios. Esta *luz de gloria* podrá brillar para nosotros en la bienaventuranza por una gratuita donación o gracia divina que eleve nuestra naturaleza a ese medio superior, pero no pertenece a nuestra naturaleza. Por eso tales verdades son para nosotros misterios —*no irracionales*, sino *suprarracionales*— y objeto, no de la filosofía, sino de la teología revelada.

Según esta doctrina, la filosofía deja de ser una mera aclaradora, sierva de la teología *(ancilla theologiae),* para convertirse en ciencia autónoma con un objeto propio y distinto. Pero considerada la realidad universal en su conjunto, no existe solución de

continuidad, ni mucho menos contrariedad, entre el orden de la fe y el de la razón. La unidad de Dios, de quien todos los órdenes del ser y del conocer proceden, garantiza la armonía y continuidad entre ellos. Aún más: la razón alcanza a conocer el límite o frontera donde se enlazan el orden natural y el sobrenatural: en ese límite se encuentran unas verdades iniciales o básicas para la fe que han sido reveladas, pero que son también accesibles a la razón. Tal es el caso de la *existencia de Dios,* que, según Santo Tomás, podemos conocer racionalmente, pero que, siendo necesaria a nuestra salvación, Dios ha revelado también para aquellos que no lleguen a ella por la luz de la razón. Estas *verdades-límite,* que para unos son de razón y para otros de fe, constituyen lo que santo Tomás llama *praeambula fidei* (preámbulos a la fe).

Con esta teoría fundamenta santo Tomás la solución media y ortodoxa sobre la cuestión de nuestro conocimiento de Dios, que se halla entre los dos extremos heréticos que se conocen por *agnosticismo* y *ontologismo.* El primero de estos errores sostiene que el conocimiento religioso pertenece a un orden radicalmente distinto del racional, al que la razón no puede tener ningún modo de acceso. El ontologismo, en cambio, sostiene la visión inmediata, sensible o evidente, de Dios, cuya existencia no requiere, por tanto, demostración. Según santo Tomás, a la existencia de Dios —que no es inasequible ni evidente— puede llegarse racionalmente por discurso demostrativo. De su esencia, en cambio, no podemos alcanzar más que un cierto conocimiento analógico e impropio, atribuyéndole en grado eminente las perfecciones positivas que encontramos en las cosas del mundo.

Si al conocimiento de la existencia de Dios puede llegarse por la razón, ¿cuál será el razonamiento o la prueba que lo demuestre? No será la prueba o argumento ontológico (de san Anselmo), que para santo Tomás no es válido: aunque la esencia de Dios reclame en sí la existencia, no es ello visible para nosotros, por no sernos asequible su esencia; nosotros no podemos derivar la existencia desde las esencias porque estas las adquirimos precisamente abstrayendo a partir de las cosas concretas existentes. La prueba válida de la existencia de Dios no debe ser *a priori* (anterior) respecto de la existencia de las cosas que nos rodean, sino *a posteriori* (posterior) o a partir de las cosas mismas, ascendiendo de los efectos a su causa, de lo contingente a lo necesario. Por cinco vías dice santo Tomás que puede demostrarse la existencia de Dios. Las cuatro primeras tienen un fondo común, por lo que nos limitaremos a una de ellas: es evidente que algo existe; pero todo lo que existe requiere una causa, porque nada es causa de sí mismo. Podría pensarse en una cadena infinita de causas, pero esto es insostenible, porque si la serie es infinita quiere decirse que no hay primera causa, y no habiendo primera causa, no hay ni segunda ni tercera, ni esta que está aquí actuando. Luego si algo existe debe haber una causa primera, ser necesario, que es lo que llamamos Dios.

La quinta vía es diferente y, aunque no es metafísicamente necesaria, es quizá la que más convence al hombre en general. Se saca del orden y gobierno de las cosas, y podría expresarse mediante este ejemplo: imaginemos que, andando por la calle, encontramos en la acera un bloque de letras de imprenta en que se halla compuesta una página de la Biblia. Supondremos, por ejemplo, que han sido sacadas de una imprenta

cercana o que alguien las ordenó allí mismo. Lo que no podríamos jamás pensar es que esos tipos de imprenta fueron arrojados aisladamente por la ventana de un alto piso y que casualmente cayeron en este orden. Pues bien, el mundo en que habitamos es una estructura infinitamente más compleja y bien dispuesta que esa composición tipográfica; el más diminuto ser vivo contiene una perfección tal que no puede el hombre soñar con construir organismo semejante. Es, pues, preciso admitir una inteligencia soberana que dio el ser y el orden a todo este inmenso Universo. He dicho que este argumento no es metafísicamente concluyente, porque no puede negarse que una posibilidad entre las infinitas posibles es esa en que las letras de imprenta forman una página de la Biblia: no hay en ello imposibilidad metafísica, pero sí imposibilidad práctica, de tal forma que nadie podría admitirlo, como, según santo Tomás, nadie podría concebir a este mundo como formado al acaso.

Pero el Dios a cuyo conocimiento cierto llega santo Tomás a través de estas vías no es el Dios meramente filosófico de Aristóteles, primer motor inmóvil, acto puro que mueve sin personalidad ni providencia a las cosas de este mundo, sino que se trata del Dios concreto, personal y vivo del Cristianismo. Para garantizar esta concepción acentúa santo Tomás la diferenciación entre Dios y el mundo para que no pueda interpretarse aquel primer motor como una causa inmanente a las cosas, con lo que se daría en una concepción panteística. Utiliza para esto la teoría (que ya vimos en Aristóteles) de la *analogía del ser* con la que, sin romper el vínculo o relación entre Dios y las cosas creadas, afirma su radical diferenciación; y también la composición, en los seres creados, de esencia y existencia, que en Dios coinciden de acuerdo con la definición mosaica de *soy el que soy.* Este ser diferente del mundo, causa y principio de cuanto existe, es el Dios personal, providente y amoroso del Cristianismo.

El mundo fue creado libremente por Dios de la nada y tuvo un comienzo en el tiempo. Como pensaba Aristóteles, los únicos seres realmente existentes en la naturaleza son las sustancias o cosas concretas, singulares, que se componen de materia y de forma. La materia es causa de su individualización; la forma, de sus perfecciones generales o específicas. En el conocimiento intelectual se ilumina la forma, que es el universal de las cosas, y se engendra en el sujeto la idea o concepto, que es el universal en la mente. De aquí se deduce la solución que santo Tomás da al problema de los universales, que se conoce con el nombre de *realismo moderado*, y que puede considerarse como la última y definitiva palabra de esta controversia en la Edad Media: «El universal es concepto y existe solo en la mente, pero con fundamento *in re* (en la cosa)». El fundamento es, naturalmente, la forma impresa por Dios a las cosas. Así, tomando la cuestión en toda su extensión, el universal tiene una triple realidad: *ante rem* (antes de la cosa), en la mente divina como patrón o arquetipo con arreglo al cual Dios la creó (idea agustiniana); *in re* (en la cosa), como forma de la misma; y *post rem* (después de la cosa), en la mente del cognoscente que la abstrae de las cosas mismas. Puede verse en esta teoría un desarrollo del conceptualismo de Abelardo, en el que se insiste en el fundamento real, objetivo, de los conceptos.

El hombre, como ser de la naturaleza, es también una sustancia formada de la unión

de forma y materia. En esto se opone santo Tomás al platonismo de san Agustín y de la primitiva escolástica, que suponía al alma unida accidentalmente al cuerpo, y al hombre sin esa unidad sustancial, interna, que parecen demostrar los hechos: nuestra experiencia no se resigna a ver en el cuerpo no más que una prisión del alma, algo ajeno a nuestro verdadero ser, que sería el alma solamente. Antes bien, nos sentimos como hombres un ser uno en sí, que es tanto cuerpo como espíritu. Según santo Tomás, en este compuesto sustancial que es el hombre, el alma hace el papel de forma y el cuerpo de materia. Pero cuerpo y alma no son simplemente materia y forma, sino sustancias también, bien que incompletas. De aquí que pueda el alma supervivir a la muerte o separación del cuerpo, aunque en un estado antinatural, necesitante de una nueva unión, que se realizará con la resurrección del cuerpo, condición necesaria para una perfecta bienaventuranza.

La facultad diferencial, superior y característica, del hombre es la razón. La racionalidad determina en el hombre la libertad o libre albedrío. En el animal el objeto propio de su conocimiento es la cosa concreta, singular, y este conocimiento determina en él una apetición o una repulsión necesarias según que la cosa conocida convenga o no a su naturaleza. Pero la razón humana conoce el ser en general, y al paso que ante el ser puro y perfecto (Dios) se hallaría determinada a quererlo porque llenaría su inteligencia y su voluntad, frente a las cosas concretas que solo imperfectamente realizan el ser, es, en cambio, libre para desearlas o no. Ante estas cosas se da cuenta el hombre del bien que poseen y de su jerarquía dentro del conjunto de bienes, pero sintiéndose atraído por los diversos géneros de bien que se dan en las cosas, tiene la facultad de sopesarlos y decidir; por ello mismo de pecar y también la de merecer por sus actos. Esto depara al hombre la posibilidad incomparable de construir por sus actos su propia vida y de salvarse o condenarse por su propia voluntad. La bienaventuranza es concebida por santo Tomás como una graciosa elevación a un orden superior que no elimina a nuestra naturaleza, sino que la completa y satisface. Ella es, fundamentalmente, contemplación, intelección perfecta, plenitud y descanso de nuestra razón y, por tanto, de nuestro amor. Secundariamente, placer completo y sin límites.

El pensamiento tomista no es una mera adaptación del aristotelismo a la fe cristiana. Puede considerarse más bien una prolongación y una aplicación a mil órdenes y aspectos nuevos de la concepción general del maestro griego. A este elemento medular filosófico (el aristotelismo), unió en perfecta síntesis los elementos más valiosos del pensamiento cristiano, procedentes sobre todo del agustinismo. El tomismo ha pasado a la Historia como la sistematización más completa, original y sólida de la filosofía cristiana.

LA FILOSOFÍA DEL FRANCISCANISMO

Dos condiciones fundamentales reunía la gran síntesis filosófica y teológica del tomismo: la de constituir una profunda sistematización metafísica y la de ser un intelectualismo cristiano. Santo Tomás no despreciaba el conocimiento de la naturaleza para refugiarse en el sobrenaturalismo de la gracia, sino que concebía a la gracia como culminación y perfeccionamiento de la naturaleza, a través de cuyo recto cumplimiento habría de ascenderse a la meta sobrenatural. Hemos visto a lo largo de nuestro camino por los cauces históricos del pensamiento cómo toda construcción filosófica que procura dar una explicación racional de la realidad, y que para ello utiliza entidades y explicaciones metafísicas, provoca siempre una reacción empirista y escéptica que no acepta sino lo concreto y sensible, y cómo todo intelectualismo filosófico ha hallado siempre en el seno del cristianismo el contrapeso de un pensamiento que retorna a la pura y mística relación del alma con Dios.

No podrían faltar ambas reacciones y contrapesos al pensamiento de santo Tomás. La primera de estas reacciones surgiría en el siglo XIV, y constituirá ya, con su empirismo escéptico, la decadencia de la Escolástica y el fin del pensamiento medieval. La segunda —el sobrenaturalismo de la fe— estará representado en el mismo siglo XIII por el movimiento espiritual que se conoce por el nombre de *franciscanismo.*

La Orden de San Francisco, fue fundada por este santo a principios del siglo XIII, en la misma época que la de santo Domingo. El motivo inspirador del franciscanismo fue un impulso de amor hacia todo lo creado, que representa la obra de Dios, y canta en su ser las perfecciones del Creador; y el espíritu que el santo de Asís transmitió a sus hijos en religión fue la difusión de la humildad y de la caridad fraterna. En un principio la orden, respondiendo a este espíritu, se mantuvo alejada de las actividades intelectuales, pero en 1231 se produjo el hecho insólito de que uno de los más famosos maestros de la Universidad de París —Alejandro de Hales— solicitó el ingreso en la Orden de San Francisco. Con él se inicia una gran corriente de pensamiento filosófico que, siempre bajo la inspiración inicial del franciscanismo, habría de reanudar en esta época la filosofía teocentrista y afectiva del agustinismo.

Dos grandes figuras se señalan en la filosofía franciscana: San Buenaventura y Duns Escoto. El sistema de san Buenaventura no constituye en modo alguno una réplica u oposición al tomismo, sino una síntesis filosófica realizada sobre elementos distintos en aquel mismo siglo de madurez cultural. El de Duns Escoto será, en cambio, como veremos más tarde, una crítica acerba del tomismo, construida, como sistema, sobre un previo conocimiento de este.

La vida de Juan de Fidanza —conocido por *san Buenaventura*— puede

considerarse paralela con la de santo Tomás. Nació cuatro años antes (1221), se doctoró el mismo día que al autor de la *Summa,* y murió en el mismo año. El objeto último de nuestro saber es para san Buenaventura Dios, y Él es también la luz en que todo conocimiento se hace transparente y eficaz. Las cosas vistas a través de Dios se nos revelan penetradas de una nueva luz y parecen adquirir un sentido de que antes carecían. De Dios solo poseemos un conocimiento muy imperfecto e inadecuado por la razón, y algunas ideas sobre su ser por medio de la fe. La plena posesión de este bien último será solo asequible en una vida futura. Pero aquel imperfecto conocimiento engendra en el alma una sed permanente de verdad y de amor, algo semejante al *eros,* que, según Platón, experimenta el alma desterrada de la patria de las ideas. Y uno de los accesos posibles para acercarse el alma a Dios es el saber racional, la filosofía. Porque nada más dulce para el amante que conocer al objeto de su amor. De aquí que la obra principal de san Buenaventura se titule *Itinerarium mentis in Deum* («Itinerario de la mente hacia Dios»).

Este ascenso o itinerario racional hacia el bien del alma, que se realiza a impulsos del amor y de la atracción que nos inspira la idea imperfecta que de Dios tenemos, consta de tres fases consecutivas: en la primera descubre el alma las huellas o vestigios de Dios en las cosas de la naturaleza. El Universo clama a Dios y canta su bondad cuando es contemplado por el alma henchida de amor. En la segunda fase el alma se vuelve sobre sí misma y contempla en ella algo que es más que vestigio divino: la propia imagen de Dios reflejada en la unidad y espiritualidad del alma, y la trinidad de sus personas en la triplicidad de las facultades anímicas (memoria, entendimiento y voluntad). Elevada y purificada el alma con esta previa visión de Dios por vestigio y por imagen, se abre para ella la vía mística o unitiva en la que el alma se desnuda, en cierto modo, de sí misma y es penetrada y transfundida por Dios en el éxtasis místico. Todas las facultades y sentidos del alma participan en esa entrega amorosa al Creador de la vida.

Cabe preguntarse qué es lo que en nosotros constituye nuestra íntima y verdadera personalidad. No parece que sea el cuerpo, que puede mutilarse sin disminución de nuestra personalidad; ni los sentidos, que a veces son defectuosos y los cambiaríamos, si fuese posible, por los de otras personas. Ni la memoria, de la que casi todo el mundo se muestra quejoso. La inteligencia parece radicar más en la personalidad, porque nadie se manifiesta descontento con la que le ha correspondido. Otro tanto podría decirse de la voluntad. Sin embargo, la crítica que no hacemos exteriormente de esas facultades la hacemos en la intimidad de nuestro diálogo interior, en el que a menudo envidiamos las de otros, que gustosamente, cambiaríamos por las nuestras. Hay, sin duda, algo más profundo —la sustancia misma del alma—, algo que no cambiaríamos con nadie porque tal cosa carecería de sentido: supondría la anulación de nuestra personalidad y su sustitución por otra que nos sería absolutamente ajena. Pues bien, san Buenaventura explica cómo el alma mística va entregando a Dios sus facultades desde las más exteriores hasta las más personales, pero reserva la culminación del momento extático para lo que él llama el *apex mentis* (ápice de la mente); que es ese fondo mismo del alma, la pura e inalienable intimidad de nuestra personalidad individual.

Si el pensamiento de San Buenaventura es, simplemente, un sistema diferente del tomismo, realizado bajo otras inspiraciones, el sistema que construirá Juan *Duns Escoto* (1270-1308), otro franciscano que vivió casi medio siglo más tarde, representa ya una abierta controversia con el intelectualismo aristotélico.

Duns Escoto no puede asentir a la idea de que los seres se individúen por la materia, de que el alma sea meramente forma del compuesto humano, de que los seres inmateriales como los ángeles no sean individuos... La individualidad, lejos de contener algo de imperfección o mengua, es el dato primario de la realidad, y debe proceder de la forma misma, que es el principio de las perfecciones del ser. En consecuencia, sostiene Escoto que los seres sustanciales, individuales, poseen no una forma, sino una superposición de formas, que van desde lo más general que esos seres son hasta su misma individualidad, el ser este y no otro. A esta forma individualizante llama Escoto la *haecceitas.*

Mayor rivalidad estalla con los tomistas en la cuestión de cuál de las facultades humanas posee el primado, la superioridad y dirección sobre las demás. Según santo Tomás, a cada modo de querer sigue a un modo de conocer. Así la *apetición sensible* sigue al conocimiento sensible, *y la voluntad* al conocimiento racional. Si el hombre es libre ante las cosas concretas es porque realizan estas imperfectamente el bien, y el conocimiento del hombre sobre su intrínseca razón de bien es también imperfecto. Buridán, un discípulo de Escoto, expone en un ejemplo muy gráfico la objeción contra la doctrina tomista. Es lo que se ha llamado el caso del «asno de Buridán». Se trata de un asno que es puramente intelectual; su voluntad se mueve únicamente por motivos presentados por el entendimiento. El animal, que ha ayunado largamente, siente hambre. En estas condiciones le colocan a derecha e izquierda, y a igual distancia, dos montones de cebada exactamente iguales. El asno delibera, y concluye, en primer término, que entre comer y no comer, debe optar por la afirmativa, puesto que tiene hambre y lo necesita su organismo. Pero se plantea la segunda cuestión: ¿por cuál de los dos montones comenzar? Y como no existe ninguna razón que aconseje uno sobre otro, y el conocimiento del animal sobre ello es perfecto, cuenta Buridán que su famélico asno murió de hambre en presencia de ambos montones. Como tal visión de los hechos pugna con la realidad, resuelve Escoto que la voluntad se decide por sí misma, construye la vida moral y es la primera entre las facultades del hombre.

Escoto extiende esta posición a su idea sobre la naturaleza: las leyes de la naturaleza y las normas morales valen solo porque Dios ha querido por su libre y espontánea voluntad establecerlas. No es que sean irracionales, pero Dios podría haber dejado de establecerlas o sentar otras diferentes. Esta concepción recibe el nombre de contingentismo o voluntarismo. En relación con ella se halla la defensa que Duns Escoto hizo de la Inmaculada Concepción de María, que en su tiempo no había sido definida como dogma por la Iglesia y era cuestión disputable. Frente a santo Tomás, que afirmó la necesidad con que el pecado original había de afectar a todos los hijos de Eva, Duns Escoto sostenía la posibilidad de una preservación divina, valiéndose de su célebre razonamiento: (Dios) pudo, quiso, luego hizo. Por esto es conocido Escoto como el

apóstol de la Inmaculada Concepción.

La síntesis de Duns Escoto, menos sólida y coherente que la de santo Tomás, es, sin embargo, más humana y más individualista. Representa una llamada hacia los datos existenciales, primarios, inexplicables, de esta realidad en que estamos envueltos, y una visión de cómo es imposible reducirlos sin residuo a un esquema explicativo. En ella, sin embargo, se anuncia ya como en germen el nominalismo escéptico, que se reproducirá en el siglo XIV como síntoma de la decadencia y disolución de la Escolástica.

LA DECADENCIA ESCOLÁSTICA: OCCAM

El criticismo, que se inicia con Escoto, y la lucha de escuelas, resquebrajaron la fe y el espíritu constructivo que habían animado a las grandes síntesis teológico-filosóficas de los siglos XII y XIII, y van a determinar, en el siglo XIV, un ambiente crítico y escéptico que constituirá la decadencia y disolución de la Escolástica.

Un franciscano —*Guillermo de Occam* (1300-1350)— es el iniciador de la tendencia más característica de esta época. Su pensamiento representa, como hemos dicho, la reacción empirista y escéptica que suele seguir a toda época metafísica. Comienza Occam por exagerar el individualismo de Escoto: la doble afirmación de Aristóteles y de santo Tomás según la cual solo existen los individuos, pero la ciencia trata de lo universal, es contradictoria. Si solo existen los individuos, ellos son el único objeto posible de nuestro conocimiento. Es cierto que poseemos conocimientos que no parecen referirse a ningún objeto individual. Así, *el hombre, el triángulo,* es decir, eso que llamamos conceptos universales. La explicación, según Occam, es esta: cuando conocemos con claridad poseemos el conocimiento concreto de lo individual, de *Juan,* por ejemplo. Pero cuando a Juan lo vemos de lejos tenemos un conocimiento confuso en que no podemos distinguirlo de otros seres parecidos, y a este conocimiento confuso le ponemos un nombre. Así decimos que es un *hombre,* palabra o término que puede aplicarse también a los otros objetos con que le confundimos. Si Juan se acercase más podríamos decir, por ejemplo, que es un *militar,* concepto también, y como tal confuso, pero más cercano del conocimiento perfecto, propiamente individual. Con esta doctrina restaura Occam el nominalismo de Roscelino, y se coloca a dos pasos del escepticismo, porque, si no hay conocimiento más que de lo individual y concreto, ¿cómo poseer el saber universal y necesario de las leyes científicas?

Las formas inteligibles, la materia individualizadora y demás conceptos metafísicos son para Occam entidades inútiles e imaginarias. Occam enuncia un principio, que él llama de economía del pensamiento: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (los entes no deben multiplicarse sin necesidad); o bien: no expliques por lo más lo que puede explicarse por lo menos.

No solo la metafísica es imposible y falsa para Occam, sino que también lo es la teología racional o conocimiento de Dios por la razón. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios no concluyen, porque siempre sería posible una serie infinita de causas, y aunque se llegase a una primera causa, nada nos dice que eso sea lo que llamamos Dios. De Dios únicamente podemos adquirir una cierta probabilidad de que existe, y lo demás solo puede conocerse por la fe. Esta radical separación entre el mundo del conocimiento natural y el de la fe trae como consecuencia la absoluta libertad en el

terreno del pensamiento y la posibilidad de que la ciencia y la filosofía se desentiendan del orden sobrenatural abandonándolo a la fe, esto es, se secularicen. Empirismo, agnosticismo y secularización son las características del pensamiento de Occam y ellas pasarán como rasgos fundamentales al pensamiento moderno, que se inicia con el Renacimiento.

El nominalismo del siglo XIV, en nombre de la sencillez y claridad del pensamiento, se empeña en una concienzuda destrucción de cuantas construcciones metafísicas se habían propuesto dar una explicación racional del Universo durante los siglos anteriores. Como todo esceptismo, idea mil argumentos para impugnar estas obras de la razón humana, apoyándose en la experiencia inmediata de los sentidos, que solo nos da a conocer individuos concretos, materiales, diferentes. Pero, al cabo, esta labor demoledora coloca al hombre ante el mundo fragmentario, dividido en experiencias contradictorias, que provocó la iniciación de la filosofía en la Grecia presocrática. Y el hombre volverá a recomenzar la labor.

Sin embargo, tras cada período de aniquilación escéptica, el esfuerzo filosófico no vuelve a empezar por el principio. Tampoco prosigue simplemente la especulación metafísica en el punto en que la dejaron los últimos grandes pensadores. Recomienza en una esfera distinta, en un mundo nuevo que cuenta con la obra de todos los filósofos anteriores, pero también con las críticas de sus impugnadores. Así, el espíritu crítico y demoledor del nominalismo occamista acaba con la vigencia en aquel siglo de la concepción general del Universo que late bajo los grandes sistemas de la Escolástica cristiana, y abre la puerta a una nueva edad del pensamiento —la modernidad— que nos llevará ya de la mano al mundo espiritual en que vivimos.

Hemos visto desde los primeros días de la filosofía cristiana y a través de toda la Edad Media la alternancia de dos corrientes de pensamiento que en mil casos se rectifican mutuamente y contienden entre sí. La corriente que podríamos llamar platónico-agustiniana que desde Tertuliano y san Agustín pasa a través de Escoto Eriúgena, san Anselmo, san Bernardo y la mística, hasta la filosofía del franciscanismo, y aquella otra que encuentra sus antecedentes en los padres latinos y, a través de Abelardo y los primeros aristotélicos, culmina en santo Tomás.

La perennidad de ambas corrientes en el seno de la misma ortodoxia y del espíritu del Cristianismo no podría explicarse si entre ellas existiera una radical oposición. Esto nos sugiere que ambos modos de pensar son, en el fondo, complementarios. La verdadera ciencia, el fondo de nuestro saber, y también el sentido de nuestro recto obrar, proceden de lo alto, del espíritu divino, de su gracia, que es lo verdaderamente importante. Pero ello no exime al hombre de «ganar su ser en la vida», vivir, conocer y querer en medio y a través de las cosas de este mundo, cuya naturaleza y jerarquía puede y debe llevarnos también a Dios.

Y no solo se complementan ambas corrientes en su contenido, sino que históricamente sirvieron también para corregirse —y apoyarse así— mutuamente. Todo excesivo intelectualismo que, sobre bases cristianas, pretende llegar a una sistematización de la realidad universal, halla en la sencilla intimidad del agustinismo el refugio de la

verdad última, la luz del misterio con que siempre habría de chocar, y el consuelo a sus finales fracasos; y toda mística lindante ya con el ontologismo encuentra en el intelectualismo de tipo tomista la llamada a una jerarquizada realidad que, por vías naturales y ayudada de la gracia, va también a Dios y es camino fijo y seguro de verdades demostradas.

Si la filosofía es permanente esfuerzo racional por penetrar en ese profundo fondo de la realidad a donde no llega la evidencia de lo experimental, es natural la coexistencia de vías y modos distintos de mirar, modos que, a través de diferentes visiones parciales, se complementen y coordinen desde una visión global, *sub specie aeternitatis*.

LA FILOSOFÍA MODERNA

EL RENACIMIENTO

La preocupación teorética del siglo XIII ahogó en cierto modo el espíritu abierto, humano, de sencilla adaptación a la vida que caracterizó a la antigua cultura medieval. La afición estética y la estima por los poetas latinos, que vislumbramos a través de Abelardo y de san Bernardo, culminaba en los albores del siglo XIII con las *Florecillas* de san Francisco de Asís, impulso profundo de amor hacia todo lo creado. Pero los grandes espíritus del siglo de oro de la Escolástica se sintieron absorbidos por dos grandes empresas intelectuales: realizar la síntesis entre Cristianismo y aristotelismo, que ellos consideraban como la última palabra del saber divino y humano, y presentar, con ese arma invencible, batalla definitiva a la cultura islámica, que empezaba ya a declinar. Quizá en ninguna otra época de la Historia se entregaron los hombres a una obra del espíritu tan de lleno, con tanto entusiasmo y desinteresada buena fe. La filosofía escolástica es colectiva y casi anónima: cada innovación doctrinal procura esconderse tras el nombre y el prestigio de las grandes autoridades para buscar la mayor eficacia. Las individualidades parecen totalmente absorbidas por la obra misma, sin que esta les dejase margen ni aún para el más lícito interés egoísta.

En estas condiciones no es de extrañar que la afición por el «buen decir», por el cultivo de las formas literarias, cediese ante el interés puramente teórico. De las tres materias que componían el *trivium* romano —ciclo escolar de lo que se llamaban «humanidades»— la gramática y la retórica fueron decayendo, al tiempo que la dialéctica (arte de la discusión) se hipertrofiaba. Las obras de los grandes escolásticos del siglo XIII y del XIV son tan profundas, aguzadas y minuciosas como desprovistas de gracia literaria. El siglo XIV, por su parte, sin mejorar este aspecto, sino más bien empeorándolo, aplicó, como hemos visto, una acerada crítica a las grandes construcciones teológico-filosóficas, especialmente a la de santo Tomás, en que habían culminado. De este modo el hombre de esta época se encuentra en una situación de crisis profunda: se siente inmerso en una cultura que no le ofrece los encantos de la belleza ni el amor a la vida, y que tampoco poseerá la fe y el entusiasmo hacia aquello que creía alcanzar: si no la verdad misma, el camino firme de su posesión. Ante esta ciencia árida, que no le habla ya a la sensibilidad ni a la inteligencia, experimenta el hombre necesidad de una profunda renovación.

El movimiento espiritual con que se inicia la Edad Moderna es el que conocemos con el nombre de *Renacimiento.* Este movimiento es, en su iniciación y por una de sus caras, un movimiento negativo, la oposición de un *no* rotundo a lo que en aquel tiempo habían llegado a ser la filosofía y la ciencia escolásticas. Oposición, en primer término, a la despreocupación formal —literaria y estética— de los autores escolásticos. En su consecuencia, el latín al uso en los textos medievales pasa a ser considerado como latín

bárbaro, y hace su aparición ya entre los precursores del Renacimiento en el siglo XIV un *dolce stil nuovo* en Petrarca, por ejemplo, y aun antes en Dante Alighieri, que procuran revestir su lenguaje de gracia y formas amables. En estos autores no hay todavía asomo de heterodoxia o rebelión contra la que representaba la cultura cristiana. Antes al contrario, la *Divina Comedia* de Dante puede considerarse como una visión poética de la filosofía de santo Tomás, un descubrimiento de cuanto de bello, humano y esperanzador se escondía bajo el sistematismo estricto de la *Summa Theologica.*

La actitud de los primeros renacentistas habría de ser simplemente un ilusionado abrirse a la belleza de la vida, al valor que la naturaleza tiene por sí misma. En un principio se utilizaron como fuentes de inspiración los poetas latinos que habían caído en olvido desde el siglo XIII; pero más tarde la toma de Constantinopla por los turcos ocasionó la emigración hacia el Occidente europeo de muchos sabios bizantinos, que difundieron el conocimiento de los textos originales de la filosofía griega. Dijimos que la Europa cristiana conocía la obra de Platón desde la alta Edad Media, y la de Aristóteles desde el siglo XIII. Pero se trataba del conocimiento de sus doctrinas, generalmente a través de comentaristas y derivaciones, y no de las obras mismas, que no podían difundirse, entre otras razones porque no era común entre las clases cultas el dominio de la lengua griega. Los sabios bizantinos traen ahora, con la difusión del idioma, las obras mismas, y la posibilidad de su comprensión y del aprecio de su belleza. La impresión que produjo en los espíritus la obra maravillosa de Platón fue enorme. Todo un mundo poético, cargado de una secreta intimidad personal solo sugerible en mitos y en imágenes, se descubre de pronto ante aquella generación polarizada de antiguo en la filosofía escolástica y la trascendencia religiosa.

Entonces se apodera de los espíritus una profunda admiración hacia la cultura griega, unida a un absoluto desprecio por todo lo medieval. No se trata ya de la reacción, muy justa, contra el abandono de las formas literarias, sino que los mismos estilos artísticos del medievo —el gótico y el románico— se consideran estilos bárbaros y son sustituidos por un nuevo estilo, que pretende inspirarse exclusivamente en los cánones griegos. Este entusiasmo literario y artístico —especie de reencuentro del hombre consigo mismo, con el gusto por la vida, tras un período de aridez y desabrimiento— fue el motivo que inspiró en un principio al siglo renacentista. Es la época de Miguel Ángel, Rafael, Leonardo de Vinci..., la gran eclosión del espíritu creador, que representa en el terreno del arte análoga plenitud a la que en el terreno intelectual representó el siglo XIII con sus grandes síntesis filosóficas.

Sin embargo, aquel fetichismo hacia la antigüedad pagana originó pronto la tendencia a restaurar una cultura humanística, es decir, una cultura cuyo centro fuera, como en la antigua Grecia, el hombre, concebido como la medida y el fin de todas las cosas. Pero este nuevo humanismo no podría ser ya el humanismo ingenuo y sano de los antiguos griegos, porque estaban por medio quince siglos de Cristianismo y de cultura teocentrista, contra los cuales, en cierto modo, surgía. De una manera velada, e inconsciente para la mayor parte de los humanistas del Renacimiento, en este humanismo se ocultaba la segunda de las negaciones —mucho más grave— que la cultura moderna

oponía a la medieval: la que renegaba del carácter teocentrista, de la profunda inspiración religiosa, que alentó en todo su ser y su obrar. Esta segunda negación constituía para la filosofía —y la cultura toda— moderna un germen de progresiva secularización, que producirá, corriendo el tiempo, frutos de anticristianismo y de ateísmo. Pero por el momento —en siglos todavía profundamente cristianos— se manifestó solamente en una irrefrenable tendencia a desasir el pensamiento humano de todo género de trabas o autoridades humanas o que tuvieran una concreción humana. Y esto tuvo dos diferentes realizaciones, una en el dominio de la ciencia y otra en el de la religión.

En el dominio de la ciencia esta demanda de libertad era bastante justa: la cultura medieval se había centrado casi exclusivamente en la teología y en la filosofía, o, mejor, en la búsqueda de una síntesis entre ambas. Para la primera, el dogma constituía una fuente y una autoridad indiscutible; para la segunda, el magisterio de Platón y de Aristóteles eran la base que la filosofía medieval prolongaba y adaptaba. Pero la autoridad de Aristóteles y de los maestros griegos se había extendido durante los siglos medios a las ciencias de la naturaleza, con la aceptación de sus principios y el abandono de la experimentación concreta y del verdadero interés por esta fuente del saber. Un sano espíritu de investigación experimental, con olvido de los viejos y caducos dogmas, presidirá desde esta época el dominio de las ciencias particulares, que poco a poco arrancarán a la filosofía y a la teología el primado en la atención de los hombres.

En el terreno religioso, la negación del principio de autoridad adoptó un carácter muy distinto, ya que, por su misma esencia, no es este campo franco para la libre y espontánea elaboración de los hombres. Algunos vicios de la Iglesia en aquella época, así como un supuesto o real abuso en sus atribuciones —en materia de bulas e indulgencias —, fueron la ocasión para que algunos espíritus renacentistas comenzaran a considerar a la Iglesia en sí como una especie de monopolio y organización puramente humana de lo que es esencialmente espiritual, personal y libre: la palabra de Dios dada a todos los hombres. Según esta opinión, la Iglesia romana, interpretando abusivamente el poder dado por Jesucristo a los apóstoles, se había declarado administradora de la gracia y los sacramentos, y, por medio de ellos, especialmente del de la penitencia, alcanzado un poder inmenso que tiranizaba los espíritus y falseaba la pura intimidad del hecho religioso. Esta es la esencia del protestantismo, consecuencia del espíritu renacentista que pretendió constituir una reforma de la Iglesia volviéndola a sus primitivos límites y funciones. Su iniciador fue el agustino Martín *Lutero* y su gran teorizador y sistematizador Felipe Melanchton. Según los protestantes lo único que procede realmente de Dios es la Sagrada Escritura que debe ser libremente interpretada por el creyente sin que se interponga ningún otro interpretador. Religioso y cristiano es únicamente, según ellos, esa relación del alma con Dios al recibir aquella la palabra divina. Las consecuencias de esta reclusión de lo religioso en la intimidad de lo subjetivo fueron inmensas: la vida de la cultura y de la política quedaban desligadas del orden religioso por ser hechos exteriores a lo subjetivo: la libertad de pensamiento y la secularización del Estado quedarían así cimentadas por el protestantismo. La religión dejaría de ser un vínculo o unión superior de hombres y pueblos para convertirse en asunto puramente

individual que no podrá erigirse ni imponerse ya como principio directivo de la cultura o de la vida en común de los hombres.

El protestantismo —la más extensa y profunda herejía de la historia de la Iglesia— pretendía retornar simplemente al Cristianismo primitivo. Pero su obra en los países en que predominó, consistió en desposeer al Cristianismo de su necesaria estructura dogmática y jurídica y, minimizado y dividido en mil sectas diferentes, desprestigiarlo ante los ojos de los hombres haciendo de él una creencia inoperante en el seno de una sociedad falta ya de principio superior de unidad y de dirección.

Esta segunda de las negaciones que hemos reconocido en el origen de la filosofía moderna —la del carácter teocentrista de la cultura medieval causa del protestantismo y de la secularización— no es consecuencia obligada de la primera de las negaciones, aquella que afectaba a la aridez de estilo y gusto artístico de la decadencia escolástica. Así puede hablarse de un Renacimiento filosófico puramente cristiano que tuvo por principal escenario a nuestra patria durante los siglos XV a XVII, es decir, durante su edad de oro. Aquí se adoptan las formas literarias, los estilos y el esplendor artístico del Renacimiento italiano pero dentro de una estricta ortodoxia católica y de un renovado entusiasmo religioso. En España se prolonga el pensamiento cristiano medieval con representantes tanto de un renacimiento pedagógico (Vives, Vitoria), como del teológico (Molina) o del filosófico (Fonseca, Suárez, Juan de Santo Tomás).

Los españoles de esta época pudieron considerarse en aquel tiempo como el brazo de Dios para la defensa de la Iglesia contra la gravísima herejía con que abre su historia la modernidad. Ellos defendieron con las armas y con el pensamiento la fe católica, manteniendo con todo su esfuerzo la idea de la *cristiandad* como unidad estructural de la sociedad, esto es, como comunión de los espíritus y principio informador de los estados. A esta idea se opuso la de *Europa,* una Europa religiosamente neutra, sin otra unidad que la meramente política —humana— de los estados. La vigencia de la cristiandad como unidad y patria de todos los hombres termina para Europa en 1645, cuando los españoles, agotados, se rinden a los hechos en la paz de Westfalia. No obstante, el predominio católico llega hoy en Europa hasta la línea a que llegaron las armas españolas; y por otra parte, el renacimiento cultural cristiano de nuestra patria hizo posible la verdadera reforma de la Iglesia, que se llevó a cabo en el Concilio de Trento, del cual fueron los españoles principales propulsores y mantenedores. Al otro lado de los mares, en fin, conquistaron y cristianizaron un nuevo continente para la fe católica, salvando así para el mundo una posibilidad de unidad y de concordia en la verdadera luz descendida de Dios a los hombres.

Resumiendo: hemos encontrado ante todo en la filosofía moderna un sentido negativo, de hostilidad a la cultura medieval, oposición motivada inicialmente por la decadencia en que esta se hallaba, pero que pronto caló a estratos más profundos y constitutivos de su estructura. Una negación primero de su esquematismo doctrinario, la cual tuvo como correlato creador el renacimiento artístico y el sano humanismo, que recibía su nombre de las abandonadas «humanidades». Una negación después del teocentrismo o concepción religiosa de la cultura medieval, la cual dio lugar al

humanismo paganizante primero, y más tarde al retorno a las ciencias de la naturaleza y al protestantismo. Este será el origen de un proceso de secularización que conducirá, de negación en negación, hasta la indiferencia religiosa y el ateísmo. Pero este aspecto crítico de la filosofía moderna, que es el inicial, se complementa con otro original, en el que se halla envuelto el sentido más profundo del pensamiento moderno.

UNA NUEVA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA: EL RACIONALISMO

No basta para comprender el pensamiento moderno el señalar sus aspectos de crítica u oposición a la cultura que le antecede, ni aun sus principios ideales estéticos o manifestaciones artísticas. Pronto se fue dibujando en medio de esos impulsos negativos y renovadores una concepción nueva, una visión original del Universo que habrá de ser la estructura fundamental de todos los grandes sistemas filosóficos de la modernidad. Esta base común del pensamiento moderno es lo que se ha llamado muy propiamente *racionalismo.*

Vimos cómo los sistemas filosóficos de la Edad Media cristiana partían de un esquema básico en el que estaban todos de acuerdo: este mundo fue creado por un Dios diferente de ese mundo, al que todas las cosas tienden como a su fin natural, y la criatura humana de un modo consciente y libre. Pues bien, la misma posición fundamental que esta concepción teística tuvo para la filosofía medieval, tendrá el *racionalismo* para la moderna. Por lo cual vamos a ver qué sea, en esencia, el racionalismo, antes de penetrar en los sistemas que de diverso modo lo realizan; antes, incluso, del de Descartes, que se considera como su iniciador.

Hemos de distinguir, para evitar confusiones, entre el racionalismo moderno y aquel otro racionalismo que pusimos como característica de la antigua cultura griega. El racionalismo de los griegos (de Sócrates, sobre todo) era simplemente la creencia en la razón como medio de penetrar en la realidad que nos rodea: a diferencia de los orientales, para los que la verdadera ciencia procede solamente de una revelación superior, de signos mágicos o de casuales descubrimientos de secretos de la naturaleza, los griegos vieron la posibilidad de obtener un verdadero saber utilizando la razón, *comprendiendo*. El racionalismo moderno va más lejos que el de los griegos: constituye una muy concreta concepción del Universo.

Varias veces hemos distinguido ya entre la *esencia* y la *existencia.* Esencia de una cosa es lo que esa cosa es. Así, el hombre *es* un «animal racional»; esta es su esencia. Existencia, en cambio, es algo indefinible, una noción inmediata: el estar algo entre las cosas de la realidad. La esencia responde a la pregunta: ¿qué es?; la existencia, a la pregunta: ¿es? o ¿existe? Así, podemos preguntar qué es el hombre y qué el centauro. La respuesta será su definición, o sea, su esencia. Pero, una vez conocida, puedo hacer otra diferente y también radical pregunta sobre su ser: ¿existe? Y la respuesta será diferente en ambos casos, afirmativa en el primero, negativa en el segundo. En las cosas de la naturaleza la existencia es, evidentemente, algo diferente de la esencia, algo que adviene

a la esencia, que es, por sí misma, indiferente para existir o no. Yo mismo, como ejemplo de ser de la naturaleza, tengo una esencia, consisto en algo; sin embargo, hubo un tiempo en que no existía, advine un día a la existencia, y habrá un tiempo en que ya no existiré. Mi esencia —que ha sido siempre la misma— no exige, pues, la existencia por sí misma. Este modo de ser de los seres que pueden o no existir, cuya esencia no conlleva la existencia, es lo que los filósofos llamaron *contingencia.* Todos los seres de la naturaleza son contingentes. El concepto de contingente se opone al de necesario. Un ser necesario sería aquel cuya esencia fuera existir, aquel en que la existencia no fuera un algo exterior a su ser, llovido un día sobre él y desaparecido otro, sino algo ínsito en su propio ser. La filosofía cristiana —y la aristotélica también— atribuyeron ese modo de ser necesario a Dios. Dios es el ser *por sí,* los demás seres son *por otro,* por un acto exterior a su propio ser. El concepto de contingencia es correlativo con el de necesidad y conduce a él. Así, el descubrir la contingencia en los seres de la naturaleza era el argumento clásico para demostrar que ha de existir un ser necesario o Dios.

Pues bien, la filosofía moderna, obedeciendo secretamente a ese impulso hostil al teocentrismo, es decir, a la concepción religiosa del Universo, pretendió trasladar esa condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes, ya que esto pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo considerado como unidad. Nosotros vemos unas cosas como necesarias y otras como contingentes. Un teorema matemático, si lo he comprendido, me parece como algo necesario porque se refiere a relaciones entre esencias. Así afirmo yo, por ejemplo, que «los ángulos de un triángulo valen (necesariamente) dos rectos», de forma tal que cosa distinta sería contradictoria, impensable. En cambio, las cosas existentes en la naturaleza o acaecidas en el tiempo me aparecen como contingentes. Así afirmo que «las partes del mundo son cinco» o que «Napoleón venció en Ratisbona», pero concibiendo que bien podría ser o haber sido de otra manera, lo que no hubiera entrañado contradicción alguna.

Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestro modo de ver las cosas, de nuestra capacidad de conocer. En un conocimiento adecuado, perfecto, de las cosas de la naturaleza, estas se verían tan necesarias como cualquier proposición matemática. Porque *el Universo es en sí necesario, tiene una estructura racional,* y su clave se halla escrita en signos matemáticos. Laplace acertó a expresar la tesis general del racionalismo en una forma muy gráfica: «Si una inteligencia humana potenciada —dice— llegase a conocer el estado y funcionamiento de todos los átomos que componen el Universo, este le aparecería con la claridad de un teorema matemático: el futuro sería para ella predecible y el pasado deductible». Es decir, para el racionalismo la realidad no se halla asentada sobre unos datos creados contingentes, es decir, que podrían ser otros diferentes; ni en su desenvolvimiento hay tampoco contingencia —indeterminación o azar—, sino que la existencia es un desarrollo necesario, algo de naturaleza racional que, conocido en sí mismo, se identifica con su propia esencia. La realidad no es una cosa contingente que recibió la existencia y necesita de un ser necesario como causa, sino que, en su ser total, es un ser necesario, algo que

descansa en sí mismo y se explica por sí.

Esta concepción básica explicará también dos características muy generales en el pensamiento moderno: la primera de estas es una tendencia a reducir los órdenes superiores y más complejos de la realidad a los inferiores, hasta llegar al matemático, que es puramente racional. Es decir, un método que exige, por ejemplo, reducir la religión a fenómenos psicológicos; la psicología, a fisiología; la fisiología a física; la física, en fin, a matemática. O, lo que es lo mismo, tender a comprender la realidad toda como esencia, como algo racional o matemáticamente necesario. La segunda característica estriba en el ideal del *progreso* —el progreso de las ciencias o progresismo—, que es típico de toda la Edad Moderna. Según esta idea, la humanidad debe avanzar siempre en un progreso, a cuyo término se hallará el conocimiento omnicomprensivo o total de la realidad, es decir, esa visión de las cosas que nos pintaba Laplace, en la que todo aparecería con la evidencia de lo necesario. No es que el progresismo crea en la posibilidad *práctica* de que los hombres lleguen alguna vez a ese estado, pero cree en la posibilidad *teórica,* porque *la realidad tiene en sí una estructura racional, necesaria*, y la marcha del ser humano debe ser un constante aproximarse a ese ideal cognoscitivo.

La filosofía moderna, como veremos, tratará de concebir por mil modos diferentes ese ideal del racionalismo, hasta los albores del siglo XX, que marcan el ocaso de la concepción racionalista.

Descartes, primer gran filósofo de la modernidad, sentará las bases del racionalismo. Dos grandes corrientes de pensamiento —el racionalismo sistemático o continental y empirista o inglés— confluirán en la formación de un racionalismo más complejo y refinado: el formalismo de Kant. Este dará lugar a la culminación de la concepción racionalista en el idealismo absoluto de Hegel y su escuela. Por fin, ya en nuestro tiempo, la visión de cómo el racionalismo es insuficiente y falso dará lugar a la nueva filosofía irracionalista y existencialista, que tiene, ante todo, un sentido de reacción y de crisis, a modo de transición hacia una restauración de la metafísica que es el quehacer filosófico más característico de nuestra época.

- Filosofía moderna y contemporánea
  - El Racionalismo
    - Racionalismo continental
      - Descartes
      - Malebranche
      - Espinosa
      - Leibniz
    - Empirismo inglés
      - Locke
      - Berkeley
      - Hume
    - Formalismo kantiano
    - Idealismo absoluto
      - Fichte
      - Scheling
      - Hegel
    - El positivismo: Comte
    - Hegelianismo materialista: Marx
  - Reacción antirracionalista
    - Vitalismo: Bergson
    - Fenomenología: Brentano, Husserl
  - El existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel
  - Epígonos del Racionalismo
    - Neokantianos y behavioristas
    - Neorrealismo y neopositivismo
  - Restauración de la Metafísica
    - Max Scheler
    - Hartmann
    - Neoescolástica

DESCARTES

La época renacentista es, en el orden del pensamiento, una época de crisis y de reacción, en la que se debaten aquellos impulsos negativos, antiescolásticos, que señalamos al principio. En el campo de la filosofía se registran solo escuelas de fondo literario, en las que se restaura y cultiva el Platón y el Aristóteles originales, con su propio espíritu. El hombre moderno necesitaba, sin embargo, apoyar los pies en una concepción del Universo que sustituyera, como una fe humana o divina, al aristotelismo cristiano, que dos siglos de crítica y escepticismo habían desplazado del aprecio de los hombres. Pero el primer gran filósofo constructivo de la Edad Moderna no aparece hasta principios del siglo XVII con la figura del francés Renato Descartes. Él recogerá en su concepción el espíritu ambiental, y sentará las bases de la nueva mentalidad racionalista.

La figura de *Descartes* (1596-1650) simboliza la del filósofo moderno por oposición al medieval. No se trata ya de un clérigo, sino de un noble dedicado a las armas y a las letras; tampoco escribe solamente en latín, sino que inicia el uso para fines científicos de su lengua nativa, el francés, que utilizaba con particular elegancia. Descartes fue un espíritu universal, en el que se compendia toda su época. Estudió en el mejor colegio de Francia de su tiempo, el de la Flèche, regentado por los jesuitas, donde entró en contacto con la ciencia y la filosofía todavía oficiales y al uso, de corte aristotélico y escolástico; conoció toda la matemática y la física de su época, en cuyos dominios es también una primera figura de la historia; viajó por Europa, tomando parte bajo distintas banderas en las guerras de religión. A los treinta y dos años todo el mundo de conocimientos, de ideas y de ambientes de su época gravitaban sobre su mente. A esta edad decidió retirarse a la soledad para meditar serenamente sobre aquel complejísimo mundo cultural al que no veía unidad, ni base, ni sentido.

En este momento, la vida de su espíritu es una imagen de la atormentada crisis del Renacimiento. Descartes, que conoce la ciencia de su época, la escolástica de sus maestros y la cultura clásica entonces en boga, carece, sin embargo, de sistema: sus ideas pugnan unas con otras; desconfía de todo, y no puede encontrar un punto firme, un cimiento seguro, en donde sustentar un principio y construir. Entonces decide meditar sincera, serenamente, en la soledad de su propio diálogo interior. Es preciso poner orden y empezar por el principio. Cuando a un hombre le empiezan a fallar todos los negocios y empresas que creía sólidos y en los que asentaba su vida, y llega a desconfiar de los amigos o consejeros que le rodean, delibera consigo mismo, busca un algo —recurso o amigo— que le aparezca indudable por humilde que sea, y a partir de él emprende un nuevo camino, duro quizá, pero seguro, diáfano y asentado en tierra firme.

Descartes quiere hacer lo mismo con el medio cultural en que se halla envuelto y

para ello sienta el principio de desconfiar de todo, de partir de una duda universal. Es frecuente interpretar que Descartes hace con esto una profesión de escepticismo, pero nada más alejado de la realidad, porque ni la duda cartesiana es escéptica ni lo es su intención, que, antes bien, se dirige, precisamente, a salvar al hombre del escepticismo que le amenaza. La duda que propugna Descartes no es una duda real, sino *metódica.* Descartes busca, ante todo, un método: su obra fundamental, muy breve, se titula *Discurso del Método. Método* viene de las palabras griegas *odos* (camino) y *meta* (hacia): camino, dirección, que lleve rectamente hacia el fin que se pretende. El método que busca Descartes es el que le conduzca, por vía segura y con pasos firmes, hacia la construcción de una ciencia, de un saber que ofrezca a la razón las debidas garantías. Así, Descartes no se propone dudar realmente de todo, cosa que es imposible prácticamente, sino obrar *como si* dudase de todo, dudar universalmente *por método.* Es como un desposeerse momentáneamente de toda adhesión a cuanto la ciencia o la vida le han enseñado para ver si entre todo ese confuso y desordenado repertorio de cosas hay, al menos, algo que se salve de cualquier posibilidad de duda y sobre lo que poder construir después el edificio del saber. «Arquímedes —dice Descartes— para levantar la tierra y transportarla a otro lugar pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también yo podré concebir grandes esperanzas solo si tengo la fortuna de hallar una cosa que sea cierta e indudable».

Todo aparece dudoso a Descartes en algún aspecto: los sentidos nos engañan muchas veces; aunque así no fuera, tampoco poseemos un criterio para distinguir la realidad del sueño, porque cuando soñamos también creemos en la realidad de lo que vemos... Sin embargo, se detiene Descartes ante una proposición en la que no ve posibilidad de ataque ni aún para los más refinados argumentos de los escépticos. Esta proposición es su tan conocido: *pienso, luego existo («cogito, ergo sum»).* Dudo de todo, pero al dudar estoy pensando, y si pienso, existo. Me capto a mí mismo, en la más íntima e inmediata experiencia de mi ser, como algo que piensa y, pensando, existe. En esa proposición, la existencia no se deduce del pensar por vía racional o discursiva, sino que es todo ello una intuición, un golpe de vista en que me aprehendo como un ser que existe pensando. Este será para Descartes el asidero firme, el punto de apoyo sobre el que pueda construirse el sistema del saber.

A continuación trata Descartes de descubrir lo que hace a ese principio, a diferencia de todo lo demás, inviolable a cualquier género de duda; y lo encuentra en el hecho de ser *evidente.* Una idea es evidente para Descartes cuando se presenta al entendimiento como *clara* y *distinta.* Clara es aquella idea que se conoce separada, bien delimitada de lo demás; distinta, aquella cuyas partes o elementos se destacan u ordenan con nitidez en su interior. Descartes encuentra, pues, la verdad básica y fundamental en una idea *(«cogito, ergo sum»)* que le aparece clara y distinta. La verdad para la filosofía anterior era una propiedad de los juicios que consistía en estar de acuerdo con la realidad exterior. Es verdad una afirmación cuando reproduce lo que es. El criterio para conocer la verdad estribaba para ella en la *evidencia objetiva,* esto es, en una claridad del objeto exterior que lo hace reproducible en un juicio sin temor a errar. Pero Descartes, en su duda

universal metódica, había encontrado motivos para dudar de la misma existencia del mundo exterior al sujeto que piensa (cabe que todo sea sueño...). El criterio primero de verdad para asignar esta condición a aquella primera idea indudable no será, pues, su adecuación con el mundo exterior, sino una propiedad de la misma idea. Así, a partir de Descartes, el pensamiento filosófico se encierra en el sujeto, y capta el ser y la verdad en el sujeto mismo, en su propia razón, con lo que, naturalmente, se aspirará a concebir a todo el universo como racional, es decir, con la interna necesidad que caracteriza a las ideas evidentes en sí mismas.

En el *Discurso del Método* propone Descartes varias reglas «para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias»; en ellas se halla como en germen toda la concepción racionalista del Universo. La primera exige no admitir por verdadero más que aquello que se presente como claro y distinto, es decir, con las cualidades de la evidencia interior, racional. La segunda manda dividir cada dificultad que se exime en tantas partes como sea necesario para llegar a su resolución. Aquí se halla implicada la tendencia que reconocimos como general en el pensamiento moderno, consistente en *reducir* todo orden de la realidad a los inferiores o más evidentes hasta llegar a la comprensión matemática, esto es, racional o necesaria. La tercera prescribe conducir ordenadamente el pensamiento partiendo de esos objetos simples o evidentes hasta llegar al conocimiento de lo más complejo, sin salirse de esa línea de comprensión racional. La cuarta, en fin, sugiere hacer recuentos y revisiones generales para no perder de vista la estructura racional del conjunto.

Sobre el punto de apoyo indudable del *pienso, luego existo,* y por los cauces del método racionalista, construye Descartes después su propio sistema filosófico. Sentada la realidad del propio yo como pensante, analiza las ideas que posee en su mente y halla una —la de Dios— que posee una propiedad muy especial: me persuade por sí misma de que el ser que es su objeto existe en sí, fuera de la mente que lo concibe. La idea clara y distinta me revela que yo existo como ser pensante, pero esta idea de Dios —y solo esta — me pone en contacto con la existencia del objeto. El existir pertenece a la esencia misma de Dios: no puede concebirse a esta idea sin que su objeto exista, como no puede concebirse un hombre sin razón o un triángulo sin tres ángulos. Se trata aquí de una reviviscencia, en forma muy semejante, del argumento ontológico de san Anselmo. De la existencia de estas dos realidades —yo pensante y Dios— deduce Descartes la existencia real del mundo exterior o de las cosas. En efecto: si nuestros sentidos nos dicen que existe ese mundo de cosas materiales, en cuya realidad todo hombre cree espontáneamente, y si, además, existe Dios, ese mundo tiene realmente que existir. Lo contrario se opondría a la veracidad y bondad de Dios, autor de nuestros sentidos y de cuanto existe, que se complacería en mantenernos en un engaño irremediable y absoluto.

Demostrada así, a partir de la experiencia racional y a través de Dios, la existencia del mundo de las cosas reales, pasa Descartes a analizar la naturaleza y clases de las cosas existentes. Y ve, con la misma evidencia, que todas las cosas reales responden a las leyes y modo de ser de la materia, menos una clase de cosas: las almas, que son de una naturaleza del todo diferente. El atributo (o característica) de la materia es la extensión:

todo lo que es material es extenso. El atributo de las almas es el pensamiento: todo lo que es espiritual piensa. La experiencia de su propia alma —única asequible— se la ha mostrado como pensante. Esto le lleva a concluir que en el mundo existen dos *sustancias* a las que todo se reduce: materia y espíritu, o cuerpos y almas. A ellas se añade una tercera sustancia, que es Dios. Lo que no es pensante no es alma; de aquí su extraña idea de que los animales son meros mecanismos, puramente materiales. Esas dos sustancias son radicalmente diferentes; no cabe entre ellas ningún modo de unidad: Descartes vuelve por este camino a la antigua doctrina de la unión accidental, en el hombre, de cuerpo y alma. El hombre no posee unidad sustancial: el alma vive en el cuerpo como el jinete en el caballo o como el marino en la nave. De esta radical heterogeneidad entre el ser de los cuerpos y el de las almas renacerá un viejo y arduo problema, con el que se enfrentarán los grandes filósofos discípulos de Descartes, dándole entre todos todas las soluciones posibles, que les llevará a concepciones filosóficas bien diferentes y alejadas entre sí.

Descartes recoge todo un ambiente filosófico difuso desde la época del Renacimiento y lo encauza por un camino muy definido, que es precisamente el del racionalismo. En aquella situación de profundísima crisis espiritual busca Descartes la verdad primaria y cree hallarla en la propia experiencia interior, en el análisis de su propio pensamiento. Como consecuencia, toda la posterior elaboración filosófica deberá hacerse a imagen y por extensión de esta experiencia racional: comprender una cosa será contemplarla reducida a la claridad y distinción de las verdades racionalmente evidentes. Lo realmente importante de la filosofía cartesiana es su intento de buscar en el análisis del pensamiento interior la verdad que fundamenta el edificio del saber, y las consiguientes reglas del *Discurso del Método*, principios que sientan las bases de la concepción racionalista del Universo.

La posterior elaboración metafísica de Descartes tiene un valor relativo y episódico. Su recurso al análisis de la idea de Dios para concluir la existencia no es válido después de la refutación que del argumento ontológico hizo santo Tomás. Mucho menos lo será, por tanto, su salida al mundo exterior de las cosas a través de la veracidad de ese Dios así deducido. La filosofía antigua y medieval partía como dato inicial de la relación primaria entre el sujeto que conoce y la cosa conocida, esto es, del momento luminoso en que el espíritu capta la realidad exterior. La filosofía moderna, en cambio, se encierra con Descartes en la experiencia interior, hace radicar la verdad fundamental en el pensamiento puro, en la subjetividad, prescindiendo de su correlación con el mundo exterior. Descartes mismo, y muchos filósofos después de él, pretenderán salir de los límites de la subjetividad (del interior del pensamiento) a la objetividad (al mundo exterior); pero de la cárcel de la razón es muy difícil salir una vez que se le ha otorgado la condición de realidad verdadera y básica. Así, la historia de estos esfuerzos será la historia de sus fracasos, y las distintas corrientes racionalistas irán cayendo, como veremos, en la concepción filosófica que se llama *idealismo*, que es la culminación del racionalismo. Idealismo es aquella teoría que niega la existencia del mundo exterior, de las cosas reales, fuera del sujeto que piensa y conoce, porque, según ella, la realidad es

creación del pensamiento y solo existe en cuanto es conocida.

Se considera a Descartes como una de las fuentes del *espíritu de claridad* que caracteriza a la cultura francesa. El *Discurso del Método* presentó al hombre moderno un nuevo acceso a la filosofía a través de ideas claras, sencillas, dominables intelectualmente al modo de las matemáticas. Por otro lado, abrió ante sus ojos la posibilidad de un Universo y de una ciencia que se basen en sí mismos y que por sí mismos se expliquen, es decir, que no tengan que recurrir a otra realidad (Dios) para ser concebidos. El embarcarse en esta doble empresa puede considerarse como la gran aventura intelectual de la Edad Moderna, y también su gran pecado y el origen de su tragedia final.

EL RACIONALISMO CONTINENTAL: MALEBRANCHE, ESPINOSA, LEIBNIZ

La división de la realidad hecha por Descartes en dos sustancias —materia y espíritu — radicalmente diferentes entre sí, que conviven unidas en el hombre, planteó en seguida un problema muy grave y de difícil solución: el que se ha llamado de la *comunicación de las sustancias.*

Parece como cosa clara que, dentro del hombre, el alma actúa sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. A un acto de mi espíritu —por ejemplo, el deseo de mover un brazo— responde un hecho físico, material, el propio movimiento del brazo. Un hecho físico, como la presión de una fuerza sobre mi epidermis, produce a su vez un fenómeno psíquico, la sensación táctil o dolorosa que experimenta mi espíritu.

¿Cómo es esto posible? Puede comprenderse que los cuerpos actúen sobre los cuerpos y las almas sobre las almas, porque son de la misma naturaleza. Que un móvil material impulse a otro, o que un espíritu convenza a otro o influya sobre él, no encierra dificultad. Admitiendo la existencia de la forma y la materia aristotélica y suponiendo que el alma es forma y el cuerpo materia del hombre, podría comprenderse también esa interacción de alma y cuerpo, puesto que serían dos principios que por su misma naturaleza están llamados a fundirse y actuar unidos. Pero si se parte de una radical heterogeneidad entre alma y cuerpo o espíritu y materia, ¿cómo concebir esa interacción que parece mostrar la realidad? Parecería más lógico que las almas fueran insensibles a los cuerpos y los cuerpos inasequibles para las almas, como acontece con los espíritus puros o separados, que (se dice) atraviesan las paredes sin encontrar obstáculo en ellas.

La filosofía cartesiana renueva así uno de los más grandes problemas filosóficos de todos los tiempos: lo que podríamos llamar el misterio del conocimiento. Un ser que no posee conocimiento —una piedra, por ejemplo— existe cerrado sobre sí mismo, sin que para él existan otros seres a su alrededor o, mejor, sin que estos entren con él en la relación sujeto-objeto. Los seres dotados de conocimiento, en cambio, no se encierran en sí, sino que poseen unas a modo de ventanas al exterior que son sus potencias cognoscitivas: la realidad circundante es para ellos algo luminoso, las cosas presentes a sus sentidos no son meramente cosas, sino objetos, objetos de conocimiento, es decir, son captados cognoscitivamente por la mente del sujeto que conoce. Ahora bien, en esta apropiación cognoscitiva el sujeto no toma físicamente el objeto; antes bien, el objeto no se altera por ser conocido, ni la potencia cognoscitiva sale tampoco fuera de la mente del ser que conoce. ¿Cómo es entonces posible que un objeto exterior a la mente, y material, se asimile o adecúe con el espíritu en el hecho del conocimiento? Todos los sistemas

filosóficos anteriores buscaron incesantemente una solución a este problema del conocimiento: Aristóteles, por ejemplo, ideó dos teorías complementarias que procuran dar una explicación a esa misteriosa relación: en el objeto, la teoría de la forma y la materia; en el sujeto cognoscente, la doctrina de la abstracción o captación intelectual. Pero la teoría de las dos sustancias de Descartes, que rompe todo vínculo o relación metafísica entre alma y cuerpo, vuelve a plantear en su crudeza el problema del conocimiento, es decir, de la acción de la materia sobre el espíritu y el problema inverso o del actuar, esto es, de la acción del espíritu sobre la materia. Este problema, que se conoce en el cartesianismo con el nombre de «problema de la comunicación de las sustancias», ocupará, como hemos dicho, a los grandes filósofos del siglo XVII y los llevará, a través de distintas soluciones, a concepciones metafísicas bien diferentes.

Descartes mismo se había ya planteado el problema que originaba su principio de las dos sustancias, pero le dio una solución totalmente ilógica y un tanto infantil, que resultaba muy poco de acuerdo con su propósito de no afirmar más que lo claro y distinto. Admitía Descartes la teoría de los *espíritus animales* que profesaban la medicina antigua y la escolástica. Los *espíritus animales* son una especie de *pneuma* o aire vital que corre a través del cuerpo, vivificándolo. Los espíritus animales llegan, según Descartes, a la glándula pineal, en el cerebro, y mueven una especie de badajo en ella existente, con lo que comunican movimiento al cuerpo. Esta solución, además de falsa científicamente, es, desde el punto de vista filosófico, contradictoria con sus propios principios. Consiste en admitir una realidad intermedia —el *pneuma* vital— que es espiritual a los efectos de ser principio vivificador, y que es material a los efectos de poder mover el organismo. Es decir, consiste en romper el radical dualismo de sustancias para admitir una tercera, mediadora.

El primero en enfrentarse con el problema en términos adecuados fue Nicolás de *Malebranche* (1638-1715), un abate francés afecto al cartesianismo. Admitida la esencial heterogeneidad de las sustancias, Malebranche resuelve en seguida la imposibilidad de una acción recíproca. El cuerpo extenso, capaz solo de una acción mecánica, no puede originar las sensaciones en el alma inextensa, espiritual. ¿Cómo, pues, la acción sincrónica de las dos sustancias, que es un hecho de la experiencia? Lo que sucede —responde Malebranche— es que no son las cosas de este mundo —almas o cuerpos— las que actúan, sino que es Dios el único autor de todo movimiento, sujeto único de causalidad y actuación. Dios pone de acuerdo —sincroniza— las dos sustancias, produciendo en el alma sensaciones *con ocasión* de los hechos físicos, y movimientos en el cuerpo *con ocasión* de voliciones del alma. De aquí el nombre de *ocasionalismo* con que se conoce a esta teoría. Nuestras ideas, según Malebranche, no son producidas por las cosas exteriores, sino por una iluminación divina con ocasión de los movimientos exteriores. El conocimiento del hombre es una visión de las cosas en Dios.

Pero si las criaturas y las cosas de este mundo no son más que ocasión para que Dios obre, si ellas no actúan física ni espiritualmente, brota en seguida la consecuencia de que las criaturas sobran como tales sustancias; en realidad, no habrá más sustancia que Dios, y las criaturas no pasarán de meras manifestaciones de la acción divina. Esta

consecuencia no la extrajo Malebranche, que era un buen creyente, ya que por su carácter panteístico pugnaría con su fe. Pero la extrajo el segundo de los grandes filósofos del cartesianismo: Benito Espinosa.

Espinosa (1632-1677) era un judío de origen español, cuyos padres, tras la expulsión, se refugiaron en Holanda, donde vivió Benito. (Suele escribirse su nombre con ortografía germanizada —Spinoza—, pero su apellido era el castellano Espinosa, de origen segoviano.) Espinosa quiso llevar el cartesianismo hasta sus últimas consecuencias, ateniéndose a una estricta ilación racional. A su obra capital la tituló *Ethica ordine geometrico demonstrata* («Ética expuesta al modo geométrico»). El tema del libro excede con mucho al título de Ética, pues abarca toda una concepción filosófica, pero en él se encierra la intención de crear un sistema absolutamente racional, con el rigor y la precisión de la matemática.

Espinosa sacó, como hemos dicho, la consecuencia que Malebranche, detenido sin duda por la fe, no se había atrevido a extraer: si no hay posible interacción entre las sustancias, y solo Dios actúa, las criaturas no serán sino manifestaciones (accidentes) de una sola sustancia eterna, infinita, autoexplicativa, que es Dios. Un Dios que se identifica con la naturaleza, y de cuya sustancia todas las cosas —y nosotros entre ellas— formamos parte. En esta afirmación consiste precisamente el panteísmo, teoría que reasume todo el ser en el Uno y Todo que es Dios. Para llegar a esta conclusión se apoya también Espinosa en la definición que Descartes daba de sustancia: *quod in se est, et per se concipitur* (lo que es en sí y se concibe por sí mismo); la definición tradicional de sustancia no era más que *lo que es en sí,* por oposición a accidente —lo que es en otro— (un color, por ejemplo). Descartes añadía «y se concibe por sí», porque su racionalismo exigía que aquellas realidades básicas a que se reducen todas las cosas fuesen algo que se sustente en sí, que en sí mismo tengan su causa y explicación. Pero Espinosa concluye: lo que se explique por sí ha de ser solo una sustancia, aquella en que se resuelvan todas las demás, la que las sustente y sea su suprema unidad: esta será la naturaleza o Universo, algo que para él constituirá un todo sin fisura, objeto único de causalidad y de acción, de lo que todas las cosas serán meras manifestaciones. Si nosotros vemos un mundo de cosas diferentes que actúan cada una a su modo, y en cuyo obrar domina el azar, es porque las vemos a ras de tierra; pero, si por un amor intelectual de Dios *(amor Dei intellectualis)* nos elevásemos a una más alta contemplación, veríamos el Universo *sub specie aeternitatis,* como una unidad, autoexplicativa en sí, perfecta en su ser y necesaria en su obrar. A esta unidad suprema o Universo le confiere Espinosa el ser de la divinidad, de un modo arbitrario, porque llegando a admitir una unidad o todo, igual da concebirla como Dios (panteísmo) que como Universo causa de sí (universalismo ateo).

La concepción de Espinosa provocó, como podía esperarse, la más viva repulsa de aquella sociedad, todavía muy cristiana incluso en sus clases cultas, que hubo de ver en su filosofía una forma de ateísmo. Espinosa mantuvo frente a todos su independencia de pensamiento y hasta rechazó algún ofrecimiento de cátedra que le habría impuesto la sumisión a las ideas aceptadas en la sociedad. En consecuencia, vivió toda su vida pobremente, en unas estrechas habitaciones situadas sobre una taberna del puerto de La

Haya. Allí se dedicaba al oficio de pulimentador de cristales, que le daba lo necesario para mantenerse y le dejaba tiempo que dedicar a la filosofía.

Fue pintoresca la visita que el tercero de los grandes filósofos del racionalismo cartesiano —Guillermo Leibniz— hizo a Espinosa, del que solo sabía por relación epistolar. *Leibniz* (1646-1716) era, por el contrario, una de las más brillantes figuras de la Europa del XVII: espíritu universal —gran científico y matemático, inventor del cálculo infinitesimal, además de filósofo—, fue, al mismo tiempo, uno de los más activos diplomáticos europeos y gran propulsor de instituciones científicas. Cuéntase la extrañeza de Leibniz al tener que conducir su carroza de gran señor hasta el más sórdido rincón del puerto holandés para encontrar al otro primer filósofo de su tiempo, y la sorpresa de los cargadores y marinos de aquella taberna al ver a aquel magnate descendiendo de su carroza para preguntar por el extraño tipo que habitaba en la buhardilla de encima.

Leibniz da al problema de la comunicación de las sustancias una solución distinta a la de Malebranche y a la de Espinosa. Solución que es la única que quedaba partiendo de la tesis de la dualidad de sustancias. Sirvámonos de un ejemplo que utiliza el propio Leibniz: imaginemos dos relojes que, de hecho, marchan siempre a la misma hora, perfectamente sincronizados. ¿Cómo puede ello explicarse? Cabe suponer, en primer lugar, que uno de los relojes influya sobre el otro por un mecanismo interior —un eje común intermedio—, obligándole a acomodarse a su marcha. Esta era la solución de Descartes, que pugnaba con su propio supuesto de la heterogeneidad de las sustancias. Puede pensarse, en segundo lugar, que un relojero se emplea de continuo en rectificar los errores y hacer que conserven su sincronía. Esta era la explicación de Malebranche. Cabe suponer, en tercer lugar, que ambos relojes no sean sino esferas de un solo reloj y que no hubiera, por tanto, más que una marcha. Es la respuesta de Espinosa. Pero cabría, por último, imaginar que estos relojes, siendo realmente autónomos, estuvieran tan perfectamente construidos —como hechos por Dios— que, sincronizados en el principio de los tiempos, marchen al unísono durante toda su existencia. Tal es la teoría de Leibniz, que se conoce con el nombre de *armonía preestablecida.*

Leibniz reacciona, ante todo, en nombre de la individualidad de los seres vivos, contra el monismo de Espinosa, para quien los individuos eran un defecto de nuestro conocimiento que desaparecería, para una visión adecuada, en el seno de la sustancia infinita de Dios. La realidad, para Leibniz, está constituida por un número incalculable de sustancias individuales, cualitativamente diversas. Estas realidades no pueden reducirse tampoco a átomos materiales cualitativamente iguales, dependientes solo de leyes matemáticas. Antes bien, todas las cosas de la naturaleza son diferentes entre sí, y en el fondo de todas hay un alma: lo vivo, lo activo no puede explicarse por lo muerto, por lo pasivo, como quería el atomismo materialista, sino que es lo inerte lo que se explica por lo vivo. Estas sustancias espirituales, activas, que están en el fondo de todas las cosas —especie de átomos de fuerza y cualidad— es lo que Leibniz llama *mónadas* (de *monos*, uno: unidades). Cada alma de un ser vivo es una mónada, y las cosas materiales son agregados de mónadas, esto es, de principios vivos y activos a los que todo se reduce.

Pero estas sustancias irreductibles o mónadas no se relacionan unas con otras ni

actúan entre sí: son sustancias radicalmente heterogéneas y, como tales, impenetrables; su acción es inmanente a ellas mismas, no sale fuera de sí: las mónadas se ignoran unas a otras. ¿Cómo, pues, su aparente armonía y causalidad mutua, la sincronización de sus movimientos? Y es a esto a lo que responde Leibniz con su teoría de la armonía preestablecida: las mónadas realizan, cada una a su modo, el proceso general del mundo, cada mónada lleva escrita en sus repliegues la historia del Universo. Su aparente interferencia procede, en cada mónada, de una perfecta realización de su propio desarrollo, que la pone en armonía con las restantes.

La teoría de Leibniz constituye, como se ve, otra distinta realización del principio general racionalista que inspira a todos los filósofos desde Descartes: en el Universo nada es, ni acaece de un modo irracional, imprevisible, azaroso; cuanto hay y sucede es el desarrollo racional de algo que es necesario en sí; el pasado, el presente y el futuro no son algo real e insuperable, sino modos nuestros de ver las cosas. Solo sucede lo que había de suceder, pero no según una necesidad impuesta por los dioses o la fatalidad, como creían los pueblos orientales, sino según una necesidad racional. De acuerdo con esto, aspira Leibniz a constituir una *ciencia universal* que abarque el sistema total de verdades, del mismo modo que el Universo abarca el sistema total de los seres. Distingue Leibniz lo que él llama *verités de raison y verités de fait* (verdades de razón y verdades de hecho). Las primeras son las que aparecen a nuestra inteligencia como necesarias; las segundas, las que llamamos contingentes. Pues bien, según Leibniz, las verdades de hecho se reducen a las de razón en la mente divina, que lo ve todo como necesario. No se trata aquí de la afirmación de la eternidad de Dios, a cuya mente está todo presente y no tiene misterio el futuro —pues esta afirmación no niega que Dios vea lo necesario como necesario y lo contingente, casual o libre, como contingente, casual o libre—, sino del principio de la reducción última y real de todas las cosas a un acaecer racional y necesario. La inteligencia divina tiene aquí para él —que era cristiano— la misma significación que aquella «inteligencia potenciada», dueña de la ciencia universal, tendría para Laplace.

Una dificultad plantea a Leibniz, como creyente, su propia concepción: si este mundo está concebido por Dios desde sus orígenes en su ser necesario, y si la historia se halla impresa por Él en las mónadas como una melodía en un disco de gramófono, ¿cómo puede admitirse la existencia del mal en el mundo —dolor, pecado, miseria— sin menoscabo de la perfección y bondad divinas? Y para responder a esta dificultad arbitra Leibniz una teoría, que se ha llamado *optimismo universal.* Según ella, este mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles (teóricamente posibles), y por eso lo eligió Dios. Es cierto que existe algo que puede considerarse como mal, pero es como el fondo necesario para que destaque el bien existente; es el mínimo mal para hacer posible el ser y el dinamismo del máximo bien imaginable.

Malebranche, Espinosa y Leibniz parten, como hemos visto, de los mismos principios generales del cartesianismo: la dualidad de sustancias, las ideas claras y distintas, el racionalismo. Son, sin embargo, tres espíritus bien diferentes entre sí: un abate católico francés, un judío librepensador, un hombre de Estado alemán. Y los tres,

por caminos siempre divergentes, llegan a las más heterogéneas concepciones filosóficas: el ocasionalismo, el panteísmo, el pluralismo animista.

El racionalismo, que comenzó en Descartes por ideas claras y sencillas, produjo en seguida una floración de sistemas metafísicos llenos de complicadas realidades y principios —las ocasiones del obrar divino, la unidad panteística, las mónadas— que fuerzan la imaginación aún más que las formas y entelequias de la filosofía aristotélica y escolástica. Se hará necesaria, como en tantas ocasiones de la historia, la acción saneadora del empirismo escéptico para descargar el ambiente y preparar un nuevo y vigoroso impulso del pensamiento. Tal será la misión del empirismo inglés, que en esta época inicia su labor crítica y destructora. Sin embargo, en el continente, el racionalismo sistemático —en su concepción leibniziana— habrá de prolongar su vida durante todo el siglo XVIII, sobre todo en Alemania, a través de un discípulo y expositor notable de Leibniz, Cristian Wolff, cuya influencia llega hasta la época de Kant, que va a ser el gran centro de la filosofía moderna en el que confluyen racionalismo continental y empirismo inglés.

EL EMPIRISMO INGLÉS

Al racionalismo continental, que desde Descartes llega hasta Leibniz, se le ha llamado, no sin razón, *racionalismo dogmático.* Estos filósofos parten de la razón y la aceptan como si se tratase de un dogma. Descartes analiza los conocimientos ya elaborados para encontrar entre ellos la verdad y el principio de su construcción filosófica; del análisis de otra idea deduce la existencia de Dios y del mundo exterior; guiándose de la claridad y distinción de las ideas, en fin, construyen él y sus seguidores la teoría de las dos sustancias. Pero lo que nunca se preguntaron estos filósofos es qué sea la razón misma y cuál su funcionamiento, es decir, el modo como elabora las ideas. Y esto es, precisamente, lo que se plantean los filósofos de otra corriente de pensamiento que se inicia en Inglaterra durante la época de Leibniz (segunda mitad del XVII): la que se ha llamado *empirismo inglés.*

Los empiristas ingleses no se salen por ello de la mentalidad racionalista, que es general en la filosofía moderna. Ellos pretenden también encontrar la verdad en un análisis de la razón y suponen asimismo que la realidad en sí posee una estructura racional. Pero no se aplican a un análisis de las ideas ya elaboradas, que posee la razón, sino al examen de cómo elabora la razón sus contenidos y de qué primeros elementos parte. La razón no será ya para estos filósofos un depósito de ideas y principios, que serían también principios de la realidad, sino una máquina cuya estructura hay que conocer para conocer así la génesis de lo real.

El primer filósofo de importancia dentro de esa corriente fue John *Locke* (1632-1704). De un modo semejante al de Descartes, Locke, saturado de la enseñanza complejísima y dogmática que recibió en Oxford, busca la sencillez y claridad de una verdad inmediata y de un método seguro que sanee y simplifique aquel ambiente. Es característica general del pueblo británico una pasión por las cosas concretas, prácticas y eficaces, cuyo reverso es una natural aversión a toda clase de abstracciones, principios o fórmulas que le aparten de la realidad viva y operante. Por eso no ha sido Inglaterra país de grandes filósofos constructivos, ni de grandes reformadores, sino más bien de políticos, economistas y militares. Ella ha heredado, en cierto modo, el genio político del Imperio romano, maestro en la incorporación pacífica de pueblos y autor de una tradición política de continuidad secular y de eficacia en la administración y en la justicia. Este carácter se refleja en la filosofía empirista, típica creación británica, e inspira el pensamiento de Locke desde su iniciación.

Locke comienza por desconfiar del método adoptado por Descartes, consistente en analizar las ideas del pensamiento para aprehender en ellas la realidad inmediata e indudable. El método cartesiano suponía implícitamente la existencia en el espíritu de

ideas innatas (que nacen con el mismo espíritu), es decir, no procedentes de la experiencia sensible, tales como las ideas matemáticas, la idea de Dios, etc. Locke inicia su obra demostrando que el espíritu no posee tales ideas innatas, esto es, que adviene a este mundo como un papel blanco en que nada se ha escrito. Todo procede de la experiencia, de los datos sensoriales, que es lo primero que adquiere el espíritu del niño. Locke exhuma en su apoyo una conocida sentencia que los escolásticos aristotélicos (los tomistas) empleaban contra los platónicos: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido).

Como recordamos, Platón creía que las ideas universales eran poseídas por el alma de un modo innato porque las contempló en una vida anterior y en esta puede recordarlas. Frente a esta opinión, los aristotélicos sostenían que las ideas se obtienen por abstracción a partir del conocimiento sensible de las cosas singulares. Ellos emplearon, pues, el aforismo que ahora renuevan los empiristas, pero en un sentido completamente distinto al que estos le dan. Los empiristas pretenden, al enunciarlo, no que la idea sea algo distinto de la sensación que necesita de la previa existencia de esta para ser forjada, sino que la idea o concepto es un simple complejo de sensaciones, esto es, que se forma de la combinación de estas. Las sensaciones son la única realidad del espíritu, de la que se originan todos los conocimientos. Locke designa con el nombre genérico de «idea» a todo producto o hecho psíquico —o sea, del espíritu— tanto a lo que nosotros llamamos sensación como a lo que entendemos por percepción o por imagen, por recuerdo o por idea propiamente tal. Y divide las ideas en lo que él llama «ideas simples» e «ideas compuestas». Las primeras son las sensaciones, y ellas son, para él, el dato originario y verdaderamente real que posee nuestro espíritu. Otro empirista famoso —*Condillac*— simbolizaba la situación inicial del espíritu por una estatua que tuviera solo la facultad de recibir sensaciones y la de hablar. Y al acercar a esta estatua una rosa, la estatua diría: «soy olor de rosa»; al hacer sonar una trompeta ante ella diría: «soy sonido de trompeta». Es decir, el espíritu, antes de recibir una sensación, no es nada; cuando recibe una, podría definirse a sí mismo como esa sensación recibida, porque ninguna otra cosa habría en él. Después, por la memoria, poseería varias sensaciones a un tiempo y aprendería a distinguirlas entre sí y a sí mismo de ellas. Por fin, por una facultad asociativa o combinatoria de sensaciones, forjaría las «ideas compuestas». Las «ideas compuestas» no son sino combinaciones de ideas simples que construye nuestro espíritu por mecanismos que en él mismo residen.

La filosofía queda así reducida para Locke a un análisis u observación del espíritu y de su funcionamiento. Obedeciendo al principio general racionalista, pretende deducir el ser de la realidad exterior de acuerdo con ese análisis del pensamiento. Divide a este efecto las ideas en ideas *primarias* y *secundarias*. Son secundarias aquellos sensibles que solo se hacen patentes a un sentido. Tal un color, que solo puede verse; o un sonido, que no puede sino oírse. No se puede oír un color o ver un sonido. Primarios son, en cambio, los sensibles que se manifiestan a varios sentidos. Así, el movimiento, la figura de las cosas, la extensión, que pueden verse, pero también tocarse. Para Locke, son reales estas cualidades primarias de los cuerpos, pero no las cualidades secundarias

(colores, olores, sabores, etc.), que son solo modos de reaccionar nuestro espíritu.

Las consecuencias de este empirismo radical son inmensas: restaura, en primer lugar, respecto al valor de las ideas o conceptos, una teoría semejante a lo que los medievales llamaron nominalismo: la naturaleza ha de ser conocida y dominada por la experiencia; solo existe lo concreto y sensible; las ideas son elaboraciones que en nuestra mente sufren las sensaciones, y no responden a la realidad. Ello no quiere decir que no sea posible un conocimiento total, necesario o exhaustivo, de la naturaleza, como quería el racionalismo. Pero este conocimiento ha de adquirirse por la experiencia concreta, porque ni poseemos ideas innatas ni nuestros conceptos representan nada real y estable para poder derivar de ello, por vía de deducción, verdadera ciencia.

Otra consecuencia del sistema de Locke es la posibilidad, según él, de estudiar la vida del espíritu por el mismo procedimiento experimental y matemático con que las ciencias físicas estudian a la naturaleza. Si en la mente no hay más que sensaciones que se asocian, componen o dividen, según hábitos o mecanismos del espíritu, podrá tratarse la psicología de modo análogo a como la física estudia los átomos y sus leyes, o la astronomía los astros y sus movimientos. Además, podrán cuantificarse los hechos psíquicos y estudiarse matemáticamente. De Locke partió una corriente psicológica llamada *asociacionismo,* que pretende estudiar la psicología al modo físico-matemático, como una ciencia más: la psicología experimental.

La tercera consecuencia del empirismo es de orden político. Se considera a Locke como el padre del liberalismo democrático. Si las ideas en general son meras formaciones del espíritu —de cada espíritu concreto— y no tienen una realidad ni una validez objetivas, a nadie se le pueden imponer ni deben erigirse, por tanto, en norma o principios de la gobernación del Estado. Función del Estado será solo coordinar y defender las libertades de los individuos, y las orientaciones que deban guiar a los que gobiernen procederán de la voluntad de la mayoría, empíricamente consultada mediante el sufragio.

Pero mucho mayores y más sorprendentes consecuencias extrajo de estos principios el segundo de los grandes filósofos empiristas: el obispo anglicano Jorge *Berkeley* (1685-1757). Berkeley es el primer filósofo que deriva de la actitud general racionalista su consecuencia natural, que es el *idealismo.* Veremos qué es el idealismo y por qué camino llega a él este filósofo.

Locke había distinguido entre las cualidades primarias y las secundarias, y concluyó que las primarias, contrastadas por varios sentidos, son reales, al paso que las secundarias, privativas de cada uno, son meramente subjetivas. El color, el sonido, el olor, no existen fuera de mí, son reacciones de mi espíritu. Berkeley acepta esta última afirmación, pero no ve ninguna razón para atribuir realidad exterior a las cualidades primitivas. Nuestro espíritu trata solo con «ideas» (sensaciones y sus compuestos); nosotros suponemos que ese mundo ideal, mental, es representación de otro mundo que es exterior a nosotros mismos. Pero ese mundo objetivo no lo ha visto nadie, porque nadie ha salido jamás de su propia mente. ¿Por qué afirmar lo que nunca se ha visto ni, por principio, es posible ver? Puedo suponer —dice Berkeley— a ese mundo exterior a

mi mente como se me antoje; siempre será «el mentir de las estrellas» porque nunca traspondré yo —ni nadie— los límites del propio conocimiento para comprobarlo. La consecuencia es, para Berkeley, el idealismo absoluto, que consiste en negar la existencia de una realidad exterior a la mente o, como dice él, en que el ser de las cosas consiste en ser percibidas *(esse est percipi).* Las cosas existen en tanto que son percibidas por mí; cuando dejo de percibirlas, dejan de existir, porque su ser no era otro que mi percepción de ellas.

Este idealismo berkeleyano es el que se conoce en filosofía con el nombre de idealismo *psicológico*. Como los empiristas parten del análisis del espíritu individual, concreto, la consecuencia de Berkeley es que el ser de las cosas es creación de su propio espíritu individual; es decir que solo él (Berkeley) existe, y lo demás existe solo en cuanto percibido por su espíritu. Más adelante veremos otra clase de idealismo, el idealismo *lógico,* que supondrá a la realidad creación del espíritu, pero del espíritu humano o razón en general, de la que participan todos los hombres.

Todavía cabe un paso más en este análisis demoledor de los empiristas británicos, y este lo va a dar el filósofo escocés David *Hume* (1711-1776). Locke había concluido de su examen que solo una clase de los datos sensibles tienen un fundamento en la realidad. Berkeley, dando un nuevo paso, ha negado objetividad a todo conocimiento: solo existe el espíritu individual como sujeto o sustancia de los fenómenos psíquicos y los propios fenómenos psíquicos causados o producidos por el espíritu. Pues bien, Hume va todavía más lejos: si, como decía Locke, no debe admitirse más que la experiencia sensible, hay que convenir en que nadie vio nunca lo que llamamos *sustancia,* ni lo que conocemos por *causalidad,* ni tuvo de ello ninguna clase de percepción sensible. Esta mesa que tengo ante mí me es conocida por una impresión visual de color gris, por otra táctil de suavidad, por otra olfativa de madera fresca, etc. Yo no conozco más que esto, pero supongo que todo ello son accidentes de un sujeto común (o sustancia) que es *esta mesa,* un algo que supongo idéntico y permanente aunque el color varíe si se la pinta, aunque su tacto se altere, aunque desaparezca aquel olor. Pero yo no he visto nunca esa sustancia *mesa,* ni puedo verla, porque mis sentidos no me informan más que de esas cualidades sensibles. ¿Por qué entonces admitir como real lo que no he visto? Otro tanto sucede con la causalidad. Yo siento, por ejemplo, que hace calor. Y observo, una y otra vez, que un objeto metálico —un carril del tren, por ejemplo— se dilata cuando esto sucede. Y digo que «el calor es causa de esta dilatación», o que «esa dilatación es efecto del calor». Pero la causalidad misma no la he visto, ni la ha visto nadie. Si quiero ser exacto en mi testimonio, podré decir solamente que a un aumento de temperatura ha seguido una dilatación en ese cuerpo, pero no me será lícito interponer ese nexo de causalidad del que nada sé por experiencia. ¿Para qué darle entonces carta de realidad?

Ni la idea de sustancia ni la de causalidad tienen un fundamento real, según Hume. La consecuencia es clara: Berkeley se excedió al admitir que yo soy una sustancia respecto a los hechos o fenómenos psíquicos, y que esos fenómenos psíquicos son causados por mi espíritu, esto es, reconocen en mí su causa. En rigor, solo puede admitirse la existencia de los fenómenos mismos *(fenómeno* procede del verbo griego

faino —aparecer—, es decir, lo que aparece). La realidad y el yo se han disuelto a manos del empirismo en una sucesión de fenómenos, sin más. De hechos psíquicos y combinaciones de estos. La conclusión de Hume va, pues, más lejos del escepticismo absoluto, hasta los límites del nihilismo.

El empirismo inglés, siguiendo los postulados del racionalismo cartesiano, pero tomando otra dirección, aplica una dura y progresiva crítica a las construcciones metafísicas del racionalismo continental. Aunque puramente destructor, tuvo, como todo escepticismo, una misión histórica muy concreta: aguzar y depurar la corriente ideológica vigente, y hacer así posible —y necesario— un sistema profundo y coherente que busque una solución adecuada y comprensiva a las objeciones internas. Este sistema será, como veremos, el de Manuel Kant.

EL SIGLO DE LAS LUCES Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El espíritu del racionalismo y, en general, de la nueva filosofía se mantiene durante los siglos XVI y XVII confinado en medios filosóficos y universitarios muy reducidos. La sociedad en general y el régimen político de los pueblos se conservan durante estos siglos muy semejantes a lo que habían sido durante la baja Edad Media. El espíritu religioso continuaba vivo en todas las clases de la sociedad, pues, aunque el protestantismo había escindido a los cristianos y las guerras de religión asolaban a Europa, una auténtica religiosidad dominaba incluso entre los mismos protestantes, que no podían prever, naturalmente, las consecuencias de la herejía. La sociedad estamentaria y la monarquía por derecho divino se mantenían en todas partes.

Durante el siglo XVIII el espíritu de secularización, de suficiencia racional y de escepticismo invadieron la sociedad, no en sus clases medias y populares, que fueron las más adictas a la fe y al antiguo régimen, sino en los medios aristocráticos y cultos.

Los ideales del racionalismo y el espíritu de emancipación penetran en los salones de la alta sociedad, sobre todo en la corte esplendorosa de Luis XV, y se forma en ellos, en torno a damas ilustres o magnates cultos, un ambiente filosófico cuya principal manifestación era la crítica demoledora de los principios y supuestos teóricos en que la sociedad y la monarquía se apoyaban todavía. De este ambiente frecuentado por la aristocracia, los hombres de letras, la magistratura, la burguesía rica y cierto número de «abates ilustrados», brotó un movimiento que se conoce en la historia con el nombre de *iluminismo* o *Ilustración.* En el orden intelectual este movimiento es esencialmente superficial y, como todo el siglo llamado «de las luces», no tiene verdadera importancia filosófica, pero sí la tiene histórica y políticamente, supuesto que se trata de la irrupción en la sociedad de las ideas y anhelos del racionalismo, y ello arrastrará tras de sí grandes consecuencias.

El nombre de iluminismo procede del ideal implícito en este movimiento de «iluminar» todos los sectores de la realidad para hacer que el hombre se guíe solo de su razón, y promover así el progreso. Según la concepción implícita en la ilustración, el hombre ha vivido hasta aquí prisionero de creencias irracionales y de saberes oscuros y supersticiosos, basados en la autoridad y en la costumbre; pero ha llegado la época en que la razón se ha hecho cargo de su papel de directora de los destinos de la humanidad. Ella arrinconará a los antiguos ídolos de la ignorancia e iluminará la realidad toda, hasta que esta aparezca al hombre sin misterio ni facticidad irracional: clara y evidente como un teorema matemático.

A esta obra de *iluminación* racional va dedicada la gran obra constructiva a que se aplicaron los prohombres de la Ilustración: La *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios.* En ella colaboraron las primeras estrellas de aquel firmamento de «las luces»: Dionisio *Diderot,* Juan *d'Alembert* e, incluso, *Voltaire* y Rousseau. La que fue famosa *Enciclopedia* es hoy, como tal, una obra arcaica y superada que nadie consulta; pero, a más de constituir el exponente de aquel movimiento, tuvo la importancia simbólica de ser el primer libro de lo que se ha llamado espíritu cientificista, hijo del racionalismo. Según ese modo de pensar cientificista, lo que llamamos conocimiento religioso y filosofía metafísica no son más que explicaciones imaginarias que el hombre forja sobre aquellos sectores de la realidad adonde aún no ha llegado el conocimiento científico, puramente racional, sectores que el progreso de la ciencia va reduciendo paulatinamente y que acabará por anular, haciendo ver la esterilidad y falsedad de tales pseudociencias.

Un filósofo posterior —Augusto *Comte* (1798-1857)—, que supo captar muy bien la concepción implícita en la Ilustración y en el cientificismo, supuso que la humanidad atraviesa en su evolución por tres estadios sucesivos: el estadio religioso, el metafísico y el científico o positivo. De aquí el nombre de *positivismo* que dio a su sistema. Según él, el hombre, en un principio, lo ignora todo, y teme a la naturaleza que le rodea creyéndola animada y movida por poderes ocultos, por fuerzas sobrenaturales. La realidad se explica para él por el poder de los dioses y espíritus superiores. Más adelante, la razón va depurando esta visión de las cosas, y la pluralidad de dioses (politeísmo fetichista) se va convirtiendo en un Dios único (monoteísmo), y este solo Dios va perdiendo sus caracteres divinos y sobrenaturales para convertirse en un principio metafísico. Este es el tránsito del estadio religioso al metafísico, que realizó la humanidad en tiempos ya remotos, aunque históricamente la aparición de un estadio no anula la supervivencia de la concepción superada (de las religiones, en este caso). Pero más tarde la evolución del progreso racional lleva a ver en esos oscuros principios metafísicos algo también irreal e innecesario: basta con el conocimiento concreto, científico, basado en la observación de hechos y en la deducción matemática para ir penetrando el Universo, que, si de hecho no nos es conocido en su totalidad, lo puede ser en un futuro teórico. Este es el estadio racional o positivo, «definitivo» de la humanidad, en el que la razón toma conciencia de su propio poder. Lo desconocido se convierte así de misterio en problema; el *misterio* —es decir, lo suprarracional o simplemente fáctico— desaparece para ser conceptuado como mero *problema,* es decir, como algo que se resolverá cuando poseamos todos los datos.

La actitud personal de los enciclopedistas, congruente con esta concepción, era meramente crítica: un altivo desdén hacia las perecederas creencias del vulgo ignorante y la pasividad espectadora del «iniciado», que espera tranquilamente el proceso que él conoce y ha de venir necesariamente por sus pasos. El enciclopedista puro no era un revolucionario respecto al medio en que vivía; su actitud hacia las creencias, antiguas teorías y viejas instituciones era meramente crítica y despectiva. Semejábase esta actitud a la que, respecto a las creencias religiosas, adoptaban los antiguos gnósticos, para

quienes no eran estas más que visiones imaginativas, representaciones populares de una más profunda verdad, que es la concepción filosófica del Universo.

Sin embargo, en el seno de la Ilustración surgió una voz que, si participante del espíritu general del movimiento, era disidente respecto a su filosofía de la historia y, por ende, respecto a la actitud personal que ante ella debe adoptar el hombre: esta fue la voz de Juan Jacobo *Rousseau* (1712-1778). La academia de Dijon propuso en 1749, para un certamen de trabajos, esta cuestión: «¿Ha contribuido el progreso de las ciencias y las artes (esto es, la civilización) al mejoramiento moral del hombre?» A esta pregunta todos los enciclopedistas e ilustrados hubieran contestado de modo afirmativo: la civilización libera al hombre de las nieblas de la ignorancia y del mito y lo acerca al ideal de la omnisciencia. Pero Rousseau sorprendió a sus contemporáneos respondiendo negativamente. El hombre, según él, nace bueno, y es la sociedad —la sociedad existente, basada en creencias y tradiciones irracionales— la que lo hace malo, desconfiado, simulador, injusto. Para Rousseau el advenimiento de la era racional de la humanidad no se realizará por sus pasos contados, en un lento pero necesario abandono de los *ídolos* (o viejas creencias), porque la irracionalidad (con sus productos culturales y sociales) no es meramente un estado previo que se transformará en ilustración, sino que es la causa del *mal,* del único mal posible, origen de la perversión del hombre, que es naturalmente bueno. Las instituciones, las leyes, la sociedad toda nacida a la sombra de los ídolos no solo malea al hombre, sino que perpetúa el mal con un ambiente definitivamente viciado. Es preciso, en consecuencia, destruir esa sociedad para, sobre ella, edificar la nueva *sociedad racional,* en la que el hombre, libre de esas influencias nocivas y sometido solo a un poder mínimo, recupere el máximo posible de libertad y, con ella, de su espontánea inocencia. Entonces surge en el seno de aquel ambiente el espíritu *revolucionario,* por oposición y en contraste con el plácido espíritu enciclopedista, que simplemente esperaba la evolución.

La consecuencia de todo este largo movimiento de secularización y racionalismo, espoleado al fin por esta ideología revolucionaria, fue el hecho histórico que se conoce con el nombre de «Revolución francesa». En un principio, la Revolución francesa fue solo un motín popular contra un estado de abandono y mal gobierno circunstanciales; pero como el ambiente estaba intelectualmente minado en aquellas clases superiores en que debía apoyarse la monarquía, terminó en alzamiento contra la propia monarquía y cuanto el antiguo régimen representaba. Cuando en 1793 rodó la cabeza de Luis XVI segada por la guillotina, caía un régimen político que hundía sus raíces y su prestigio en los más remotos tiempos de la Edad Media, y comenzaba para los pueblos el régimen de suelo revolucionario. Esta revolución parisina, en la que el pueblo amotinado adoró en la catedral a la diosa Razón, habría de representar en la Historia y en la vida de los hombres una mudanza solo comparable con la que representó la entrada de los bárbaros en Roma, es decir, la caída del mundo antiguo.

El nuevo sistema político derivado de la Revolución francesa, que se extenderá rápidamente a todos los países, tras sus diversos períodos revolucionarios, recogerá el conjunto de ideas que hemos perseguido desde los albores del racionalismo, a través

principalmente de Locke y de Rousseau, y que será conocido por los nombres de liberal o democrático. Este régimen político supondrá, ante todo, una negativa rotunda a las instituciones políticas y sociales que la vida de los pueblos había formado en una evolución de siglos (gremios, clases, municipios autónomos, etc.), y ello por tres razones: En primer lugar, de acuerdo con Rousseau, porque estas instituciones, encuadrando al hombre y quitándole libertad, lo malean; son la *sociedad histórica* causa de su perversión. En segundo, de acuerdo con Locke, porque se basan en principios (religiosos y morales) que pertenecen a la interioridad y al artificio de cada mente, y no pueden imponerse socialmente. En tercero, de acuerdo con el espíritu general del racionalismo, porque *no son racionales.*

Destruidas las instituciones históricas intermedias entre el poder del Estado y los individuos, quedarán tan solo el individuo y el Estado, el cual habrá de tener una función meramente negativa y jurídica: la salvaguardia de las libertades individuales y la coordinación de derechos. Ello responde también a la concepción roussoniana que ve al hombre naturalmente inocente, y a su obrar, tanto mejor cuanto más cerca esté de una espontaneidad sin influencias. En cuanto al poder de este Estado-gendarme, concibe el sistema liberal que no procede de Dios o de una legalidad superior al hombre, sino de un *pacto* entre los individuos, de la voluntad de estos, en definitiva. La concreción de este poder, y el matiz que imprimirá a su actuación en esa misma función que le concierne, dependerán de la opinión popular recogida individual y matemáticamente en el sufragio universal. Este aspecto responde, como vimos, a la teoría de Locke, que, a fuer de empirista, no admitía más realidad que los individuos, y de su concepción de las *ideas compuestas* como complejos de sensaciones que se forjan en una mente individual. Por fin, el sistema de instituciones políticas y de órganos jurídicos del Estado deberá establecerse en una *Constitución política* trazada exclusivamente a la luz de la razón. Ello representará, para cada país, el abandono de los viejos ídolos y de las instituciones irracionales y su entrada, por la senda del progreso, en el reino de la razón. Esta visión de la vida humana colectiva como penetrable y organizable totalmente por la razón responde, naturalmente, a la concepción filosófica general del racionalismo.

Con el establecimiento del régimen democrático o liberal se consuma en la vida política de los hombres la revolución secularizadora y racionalista, que desde la época del Renacimiento se fraguaba en el campo del pensamiento filosófico.

El protestantismo en el terreno religioso, el cientificismo en el campo del conocimiento de la naturaleza, el liberalismo en lo político, son sucesivas aplicaciones del mismo movimiento de autonomía humana y de racionalización laicista que durante este siglo XVIII parecía querer encuadrar la vida toda en moldes intelectuales.

Pero el iluminismo del Siglo de las Luces, si se lo considera desde el punto de vista de la filosofía, es un movimiento débil y superficial. En realidad, esta mitad del siglo XVIII corresponde a un momento de grave crisis para la filosofía: el empirismo ha hecho una dura crítica del racionalismo cartesiano, pero esta crítica ha terminado en un escepticismo llevado hasta sus últimas consecuencias: el fenomenismo de Hume. Será preciso replantear los problemas para encontrar una solución más profunda y amplia que salve a

la concepción general racionalista de la demolición empirista y escéptica. Esta será la tarea de Manuel Kant, en quien confluyen racionalismo continental y empirismo inglés, los dos hilos del pensamiento moderno.

MANUEL KANT

Kant nació en Kónigsberg en 1724, y en la Universidad de esta ciudad explicó durante toda la segunda mitad del siglo XVIII. En Kónigsberg murió en 1804 sin que en su vida hubiera traspasado los reducidos límites de la Prusia Oriental, su patria. Era un hombre ordenado y sedentario, una mente profunda e infatigable, típicamente alemana. Filosóficamente, se formó, como alemán, en la escuela de Leibniz y Wolff, pero conoció después el empirismo inglés, que le abrió los ojos al llamado *problema crítico,* es decir, a la cuestión del origen y límites del conocimiento humano.

En Kant se reúnen así las dos corrientes, cartesiana y empirista. El racionalismo continental partió de ideas necesarias (contenidos preformados) que suponía existentes de por sí en el pensamiento humano y por los que se explicaba la realidad universal. Los ingleses, en cambio, criticaron la existencia de estas ideas y partieron de un análisis de la mente subjetiva (del sujeto individual), disolviéndolo todo en meros fenómenos que ni poseían universalidad o necesidad ni respondían a la realidad exterior. Kant no parte ni de las *ideas en sí* ni de la *mente subjetiva,* sino de la *existencia objetiva de la ciencia,* elaborada por la mente, pero dotada de una innegable validez universal. Puesto que la ciencia existe, ¿cómo es posible en sí misma y en su elaboración? De este modo, su planteamiento incluye, superándolos, los puntos de vista del cartesianismo y del empirismo. La concepción de Kant es un tanto compleja, pero como es el centro del pensamiento moderno, trataremos de comprenderla en su esquema fundamental.

Todo pensamiento —y el pensamiento científico también— se reduce a juicios. Y la lógica tradicional divide los juicios en *juicios analíticos* y *juicios sintéticos.* Analíticos son aquellos juicios en que el predicado es una de las notas de la esencia del sujeto, en el que estaba comprendido. Por ejemplo: el juicio «el triángulo tiene tres lados». Supuesto que parto de que el triángulo es un polígono de tres lados, ese juicio será *analítico*, es decir, el predicado se deduce de un análisis del sujeto. Estos juicios son universales y necesarios, los emito sin temor a errar y no necesito comprobar su verdad en la experiencia, porque si ello no fuera así, si un triángulo no tuviese tres lados, no sería triángulo, puesto que he partido de llamar triángulo al polígono de tres lados. Por esta cualidad llama Kant a estos juicios *a priori,* es decir, *anteriores* a la experiencia. *Sintéticos* son, en cambio, aquellos otros en que el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, no se halla comprendido en ella. Por ejemplo, el juicio «la Tierra gira alrededor del Sol». De la esencia *la Tierra* no se deduce en modo alguno que gire alrededor del Sol. De la verdad de estos juicios no puedo estar cierto sin comprobarlo en la experiencia: los emito y afirmo porque la experiencia me autoriza a ello, es decir, *después* de la experiencia; por esto los llama Kant juicios *a posteriori*.

Pues bien, dice Kant, nuestro saber (esto es, la ciencia) no puede estar compuesto ni de juicios analíticos solo, ni de juicios sintéticos solo, ni tampoco de una mezcla de analíticos y sintéticos sin más. ¿Por qué? El saber científico reúne dos condiciones fundamentales, que son la *necesidad* y la *progresividad.* Las leyes científicas no son meras constataciones de hechos, como son los conocimientos históricos, ni siquiera de hechos habituales, sino que pretenden tener una validez universal y realizarse necesariamente. Cuando se dice en física que «el calor dilata los cuerpos» no se quiere expresar meramente un fenómeno a que nos tiene acostumbrados la naturaleza, sino que se pretende ligar a ambas realidades —el calor y la dilatación de los cuerpos— en una relación necesaria y universal. La ciencia es, por otra parte, progresiva. Por medio de la ciencia adquirimos saber nuevo, unos conocimientos engendran a otros, y, de descubrimiento en descubrimiento, ha recorrido la ciencia un largo camino desde tiempos de Arquímedes o de Euclides.

Pero estas dos características —necesidad y progresividad— no se dan reunidas ni en los juicios analíticos ni en los sintéticos. Los *analíticos* son, ciertamente, universales y necesarios, pero, según Kant, estos juicios son meras tautologías o repeticiones: no hacen sino expresar lo que estaba ya implícito en el sujeto. Así, puedo afirmar con necesidad (apriorísticamente) que «el pentágono es un polígono», pero será porque en el concepto de pentágono estaba ya contenido el de polígono. Si la ciencia se compusiera solo de juicios analíticos, dice Kant, no sería más que una continua petición de principio, un estéril dar vueltas a los conceptos poseídos inicialmente: algo incapaz de novedad y de progreso. Los juicios *sintéticos,* en cambio, al atribuir al sujeto algo ajeno a su esencia, informan de una cosa nueva, pero carecen de universalidad y de necesidad. Que «los ácidos con las bases forman una sal» es un conocimiento que no se deduce de los conceptos manejados, pero que no pasa de ser algo observado y muchas veces repetido, cuya necesidad no sabemos cómo fundamentar. Los empiristas dirían que se trata simplemente de un modo habitual de obrar la naturaleza. Si la ciencia se compusiera solo de juicios sintéticos sería, sí, un saber útil y progresivo, pero carecería de universalidad y necesidad, como un mero informar de hechos.

Sin embargo —dice Kant—, la ciencia existe; no necesita demostración porque basta su mostración. Ahí está, con sus leyes que se cumplen universal y necesariamente, con una continua adquisición de nuevos y eficaces conocimientos desde los tiempos remotos hasta hoy. Si, pues, la ciencia existe, y no podría existir con los solos juicios analíticos y sintéticos —concluye Kant—, será necesario que exista en ella una tercera clase de juicios que participen de la necesidad de los primeros y de la fecundidad de los segundos. Y a estos juicios, que forzosamente deben darse, los llama Kant *juicios sintéticos a priori.* Tanto daría llamarlos *sintético-analíticos* o *a posteriori-a priori,* pero Kant prefiere esta denominación, que, en gracia a la eufonía, mezcla los dos modos de llamar a los juicios.

Y, llegado a este punto de un razonamiento que Kant juzga riguroso e incontrovertible, se plantea el problema fundamental de su filosofía con esta pregunta: ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori?* Es decir, puesto que los juicios que

maneja la ciencia han de ser de esta clase, ¿de dónde procederá su necesidad y universalidad, y de dónde su posibilidad de engendrar ciencia nueva? Esta es la gran cuestión que se propone Kant en su obra fundamental, titulada *Crítica de la Razón pura.*

Para resolverla divide Kant esta cuestión en tres preguntas, en razón de los tres grandes grupos en que las ciencias se dividían clásicamente: las ciencias puras o matemáticas (aritmética y geometría), las físicas (ciencias de la naturaleza) y las metafísicas (cosmología, psicología y teodicea). Estas preguntas son, consecuentemente: ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori* en la matemática..., en la física..., en la metafísica? Y son tratadas en tres distintas partes de su obra que se titulan: «Estética trascendental», «Analítica trascendental» y «Dialéctica trascendental».

Todos poseemos espontáneamente las nociones de espacio y de tiempo. Así hablamos de que una cosa está encima o debajo, a derecha o izquierda, a más o menos distancia de otra —lo que son determinaciones espaciales—; o que un hecho sucedió antes o después, más o menos tarde que otro —lo que son determinaciones temporales —. Las ciencias puras o matemáticas se basan en el espacio —geometría— y en el tiempo —aritmética (sucesión discontinua)—, o, mejor aún, estudian estas realidades prescindiendo de las cosas que se numeran o de las cosas que poseen tal o cual figura; esto es, tratan del número y de la figura espacial en sí. Sin embargo, aunque todos poseemos estas nociones y en ellas vivimos y somos, nos pondrían en un gran compromiso si nos preguntasen qué es el espacio y qué el tiempo. Tratemos de imaginar que no existen cosas: pensamos entonces en los espacios siderales más allá de los límites de la creación, en lo que había antes de existir esta: podemos suponer que eso es el espacio, pero en realidad viene a ser la nada; el espacio sin las cosas que hay en él es... nada: se nos disuelve entre las manos. Supongamos el tiempo sin acontecimientos que en él se sucedan...: la nada también.

¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? Y a esto responde Kant: el espacio y el tiempo no se pueden representar (imaginar) porque no son realidades en sí, sino *formas,* formas de nuestra sensibilidad o facultad de poseer sensaciones. Para entender a Kant es preciso comprender lo que entiende por *forma,* que es algo enteramente distinto de lo que esa palabra significaba en Aristóteles y Santo Tomás. *Forma* se opone, en Kant, a *contenido.* El agua, por ejemplo, decimos que es un contenido, algo que adopta la forma del recipiente en que se la introduzca. La forma, en cambio, es la del recipiente; en sí misma, vacía, no es nada; pero todo lo que en el recipiente se introduzca adoptará su contorno o figura. Este es el sentido de *forma* en Kant. Aplicado a la cuestión, quiere decir que el espacio y el tiempo no son nada que exista fuera del sujeto cognoscente, sino *formas* de la facultad de conocer, de poseer sensaciones. Nuestras sensaciones se ordenan espacial y temporalmente, porque espacio y tiempo son las formas de nuestra sensibilidad, y solo en ellas se convierten las sensaciones en objeto de conocimiento. Lo exterior a mí, la *cosa en sí,* es, según Kant, incognoscible como tal. El mundo exterior envía al sujeto lo que Kant llama un *caos de sensaciones*, es decir, un conjunto desordenado, informe, caótico, de sensaciones. Estas, al ser recibidas por mi sensibilidad, se ordenan en esos moldes o formas de espacio y tiempo; y de esa inserción ordenadora

resulta el conocimiento *fenoménico* (de *fainomenon,* lo que aparece), que es el único posible para el hombre. Las sensaciones exteriores se ordenan espacialmente: una cosa que veo, por ejemplo, está delante, detrás, encima, debajo, de las que la rodean. La sensibilidad interior, en cambio, se ordena temporalmente: un recuerdo que poseo, por ejemplo, no se halla debajo o detrás de una idea o imagen, sino antes o después, en el hilo de mi vida interior. Espacio y tiempo son así los dos grandes moldes o casilleros —formas— que condicionan la sensibilidad. Por eso llama Kant a esta primera parte de su *Crítica* «Estética trascendental»: hoy se entiende por estética la ciencia de lo bello, pero en su sentido etimológico (de *aiscesis,* sensación) significa ciencia de las sensaciones, habiéndose de aquí contraído a la sensación de lo bello o sensación *estética.*

¿Cómo será, pues, posible el carácter a la vez *sintético y a priori* en los juicios de la matemática? Simplemente, porque el sujeto capta, mediante una intuición *a priori,* el espacio y el tiempo, en los cuales conoce las nociones básicas de la Matemática, para luego construir por combinación o síntesis otras nociones más complejas. Así, merced a la intuición de la sucesión temporal, adquiere el concepto de la sucesión numérica; después, el de la suma, etc. La Matemática tendrá, pues, todas las características de la ciencia dado que, al fundarse sobre la intuición *a priori* de las formas sin intervención de la experiencia externa, será universal y necesaria, al paso que, por proceder por construcción sintética, es progresiva.

Pero el espíritu no se limita a captar sensaciones. Después las agrupa y funde hasta formar objetos, y a estos los conexiona entre sí de diverso modo. Cuando yo veo una mesa, por ejemplo, recibo una serie de sensaciones, pero relacionadas de tal modo que no veo su simple suma, sino el objeto, la mesa. En esta unificación y conexión utiliza el espíritu elementos que no existen en la realidad misma, sino que los pone de sí. Recordamos la crítica que Hume hacía de las ideas de sustancia y de causalidad: ni una ni otra son objeto de la sensibilidad (no pueden verse), luego no deben admitirse como cosas reales. Estos y otros muchos elementos que contribuyen a la elaboración de nuestro conocimiento de la realidad física son puramente subjetivos y formales, unas formas de segundo grado que Kant llama *categorías del entendimiento,* en las que el caos de sensaciones, ya ordenado espacio-temporalmente, sufre una nueva ordenación, de la que brota ya el mundo fenoménico de nuestra experiencia habitual, Kant deduce las categorías de las diversas clases de juicios que distingue la lógica tradicional, no porque las categorías procedan de los juicios, sino al revés, porque estos proceden de las categorías. Algo semejante a como se busca el fuego por el humo, es decir, por un efecto claramente visible:

División lógica de los juicios		Correspondientes categorías, según Kant
Por la cantidad	universales	Totalidad
	particulares	Pluralidad
	singulares	Unidad
Por la cualidad	afirmativos	Afirmación
	negativos	Negación
	indefinidos	Limitación
Por la relación	categóricos	Sustancialidad
	hipotéticos	Causalidad
	disyuntivos	Acción recíproca
Por la modalidad	asertóricos	Realidad
	apodícticos	Necesidad
	problemáticos	Posibilidad

Es decir, que en las ciencias físico-naturales los *juicios sintéticos a priori* son posibles porque las categorías *a priori* del entendimiento garantizan su universalidad y necesidad, al paso que las sensaciones procedentes del mundo exterior —ya ordenadas en el espacio y en el tiempo— deparan el carácter nuevo, sintético, de los conocimientos.

El esquema de la realidad viene a ser así para Kant: el sujeto cognoscente o espíritu —no considerado individualmente, sino en general— se enfrenta con un mundo exterior que, en su ser en sí, resulta absolutamente inasequible. Deduzco, sin embargo, que esa cosa en sí (o *noúmeno)* debe existir porque en el conocimiento que poseo (conocimiento fenoménico) hay un elemento que no procede de mí, sino del exterior. Este elemento es lo que Kant llama el caos de las sensaciones. Esas sensaciones desordenadas se insertan en unos casilleros mentales —formas de la razón—, que son el espacio y el tiempo, en los que reciben una primera ordenación o información. El entendimiento después unifica y conexiona estas sensaciones por medio de otras formas de segundo grado —las categorías—, en cuyos moldes se producen ya los conceptos usuales que emplean las ciencias de la naturaleza. Al hombre, pues, no le es lícito preguntar qué *es* el espacio y el tiempo o cada una de las categorías, porque no son nada en la realidad exterior, no son *en sí,* sino *en mí,* son meras formas del conocimiento. «Las formas sin contenido —dice Kant— son vacías; el contenido sin las formas es ciego (incognoscible)».

Imaginemos un viajero que recorre el mundo mirándolo siempre a través de unas gafas rojas: será inútil que busque el rojo o la causa del rojo en la realidad que le circunda; sin embargo, el rojo, como cualidad de sus gafas, es condición de su facultad de ver si suponemos que sin esas gafas nada vería. Imaginemos que, en vez de unos simples cristales de color, las gafas ajustan a cada ojo un complicado caleidoscopio. A

través de ellas ese hombre llegará sin duda a poseer un cierto conocimiento y manejo de la realidad —superior, sin duda, al de un ciego—, pero lo subjetivo no será ya solo el color, sino una compleja estructura óptica que crea unas constantes en su modo de ver (una forma de estrella múltiple, por ejemplo). Pues bien, para Kant, nuestro espíritu es un inmenso caleidoscopio de complicadísima estructura. Solo podemos ver a través de él, y casi todos los elementos de nuestra visión dependen de esa estructura. Sin embargo, podemos deducir la existencia de un elemento exterior (de un contenido), sin el cual no se iluminaría ni entraría en juego el caleidoscopio, pero que, en sí, nos resulta absolutamente incognoscible, un perfecto misterio.

Las consecuencias de esta concepción son inmensas. Veamos una entre muchas: el hombre se ha preguntado siempre sobre qué sea este mundo considerado como unidad y sobre cuál sea su causa y origen. Ya vimos cómo la filosofía y la teología tradicionales encontraban la mejor prueba de la existencia de Dios en el argumento de causalidad, es decir, en elevarse de causa en causa hasta una primera que sea origen de cuanto existe. Pero a esto Kant contestaría: al preguntarnos por el mundo en sí, como totalidad, estamos utilizando las categorías de *unidad* y de *sustancialidad,* y haciendo, por tanto, una extensión abusiva de lo que es puramente subjetivo y formal a lo que es realidad y contenido exterior. Y lo mismo, al preguntarme por las causas de las cosas y querer buscar una primera de la que dependan las demás, estoy sirviéndome de la *causalidad*, que es otra categoría del entendimiento. Con ello obro como el niño que mira tras la pantalla del cine para encontrar las figuras que en él ha visto, o como los hombres con gafas de nuestro ejemplo si supusieran a la realidad exterior de color rojo o en forma de estrella.

Esta concepción se completa en la tercera y última parte de la *Crítica de la Razón pura*, titulada «Dialéctica trascendental». En ella se pregunta Kant por la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* en las ciencias metafísicas. Pero con una particularidad: aquí no se pregunta, como en las anteriores, *cómo son posibles* esos juicios, sino si *son posibles.* En efecto: las ciencias positivas —matemática y físicas— le aparecen a Kant como un hecho evidente, indiscutible; allí están con su progreso rectilíneo desde sus orígenes hasta hoy, con sus resultados prácticos, técnicos. Esto no ocurre con la metafísica; según Kant, cada filósofo extrae de su cabeza el propio sistema metafísico sin tener apenas en cuenta lo que pensaron sus predecesores, resultando así la historia de la filosofía algo semejante a la tela de Penélope, tejida por el día, destejida por la noche. Si esto es así, habrá que preguntar no *cómo* son posibles estas ciencias, sino *si son posibles.* Y la respuesta de Kant, de acuerdo con su sistema, es resueltamente negativa: Tres son los grandes temas que constituyen el objeto de la metafísica: el *Cosmos* o Universo material tomado como unidad (cosmología), el *alma,* como sustancia (psicología), y *Dios* como objeto de la razón (teología racional o teodicea). Pero el conocimiento es para Kant, como hemos visto, una síntesis o unión de dos elementos: las sensaciones desordenadas que provienen de la cosa exterior y las formas y categorías del sujeto cognoscente; y en el supuesto conocimiento metafísico falta uno de estos dos elementos. En efecto, para que haya sensaciones es preciso que el objeto conocido esté

ante el sujeto, afecte a su sensibilidad. Pero ni Dios, ni el alma, ni el mundo como unidad, se hacen patentes a nuestros sentidos. Del mundo material veo zonas, elementos, pero nunca su totalidad. Luego, faltando uno de los elementos de la síntesis, esta no se realiza; y la metafísica viene a ser una pseudociencia en la que las formas y categorías actúan sobre sí mismas, giran faltas de contenido en una actividad estéril, siempre recomenzable.

Kant se declara así agnóstico; el acceso a Dios por vía racional es imposible, y también son inasequibles para la razón el alma y el cosmos, es decir, cuanto trasciende del mundo de la realidad físico-matemática. Sin embargo, si los objetos metafísicos son inasequibles por vía especulativa, existirá para Kant otra vía —la vía práctica—, por la que podrá hallarse un modo de acceso a ellas. Esto resulta de la segunda de sus obras —complemento de la anterior— que se titula *Crítica de la Razón práctica.*

En ella se plantea Kant el problema de la moralidad, de la conciencia moral. ¿En qué estriba la bondad o la malicia de los actos? Los anteriores sistemas de ética —dice Kant— han buscado la moralidad en el fin de los actos, es decir, han hecho radicar la bondad en su adaptación a un fin concreto, determinado. Así, por ejemplo, los hedonismos, que descubren este fin en el placer, o la moral religiosa, que lo señala en el cumplimiento de una ley divina. Pero el que así obra, dice Kant, no obra por razones morales, sino por algo ajeno a la moral misma; la verdadera moral no es heterónoma (ley ajena, impuesta), sino autónoma: solo obra moralmente el que actúa por respeto a la Ley, sin razones distintas a este cumplimiento mismo. Y ¿cuál es esa ley en que estriba toda la moralidad? Aquí Kant encuentra una nueva *forma,* una forma de la razón práctica, como el espacio y el tiempo lo eran de la razón especulativa. Esta forma es lo que él llama *imperativo categórico* o ley moral, que puede formularse con estas palabras: «obra de modo que la norma de tu conducta pueda erigirse en norma de conducta universal». Es decir, si ante una acción cualquiera podemos admitirla sinceramente como norma de conducta general, esa acción es lícita moralmente; en caso contrario, no. Esta ley o imperativo es puramente formal: en sí misma no manda ni prohíbe nada concreto, pero sirve para cualquier clase de contenidos o actos. Según Kant, no debe hacerse un acto porque sea bueno, sino que es bueno porque debe hacerse. La moral radica solo en una forma del hacer, de la razón práctica. El imperativo categórico tiene también, entre otras, esta formulación: «obra de modo que trates a la persona racional como fin y no como medio».

Ahora bien, la ley o imperativo moral, puesto que existe, requiere, según Kant, ciertos supuestos, sin los cuales sería incomprensible. Puesto que, de hecho, hay quienes no cumplen la ley moral y la vida no premia o castiga adecuadamente las diversas conductas, será necesaria, de una parte, la existencia de un Dios remunerador, y, de otra, la supervivencia del alma y, naturalmente, su previa existencia como sustancia. Aquí radica la entrada práctica que busca Kant para el conocimiento de Dios y del alma. Así como en la filosofía tradicional la ley moral se derivaba de la existencia de Dios, en el kantismo la existencia de Dios se deriva de la moral.

Puede considerarse a Kant como el gran sistematizador del racionalismo moderno,

en quien culminan las corrientes parciales del cartesianismo y del empirismo en un sistema profundo y total que impresiona por su rigor y coherencia. En Kant se consuma la tendencia antropocentrista, que, por oposición al teocentrismo medieval, se inició en el Renacimiento. Aparte de un algo incognoscible e indeterminado que se supone fuera del yo, en la razón del hombre se halla el secreto del ser y del conocer. En el espíritu, y no en la realidad exterior, radica la universalidad y necesidad de la ciencia, del único conocimiento posible; en otra forma de la razón halla su origen la moralidad del obrar. La única experiencia posible —el conocimiento fenoménico— depende por entero de las formas de la razón pura. Dios se convierte en un mero supuesto auxiliar de la ética, de la cual arranca todo sentido sobrenatural.

El único conocimiento posible queda reducido para Kant a lo que entendemos por ciencia físico-matemática, es decir, la parte luminosa, claramente visible, del lago de nuestro ejemplo. El conocimiento religioso y el metafísico se condenan como imposibles, fantasmagóricos. La filosofía se reduce para Kant a una reflexión sobre las condiciones y posibilidad del conocimiento. Sin embargo, como acontecerá al mismo Comte, que rechaza la filosofía, y como sucede con el propio escepticismo, en el fondo de todos los sistemas se alberga implícitamente una concepción filosófica del Universo. Esto acontece con el de Kant, que constituye una visión racionalista total basada en la idea de las formas y categorías del espíritu. Sin embargo, una objeción incontestable se opuso en seguida al sistema kantiano, y ella fue causa de que, aunque Kant tuvo muchos seguidores, ninguno lo fuera sin introducir fundamentales modificaciones a su pensamiento.

La objeción es esta: Kant dice que para la formación de nuestros conceptos colaboran un elemento exterior *absolutamente indeterminado* —el *caos* de las sensaciones— y unas formas y categorías (moldes) del espíritu, en que esas sensaciones vienen a insertarse, como un líquido se introduce en un recipiente y adopta su forma. Sin embargo, en la formación del conocimiento se utilizan unas veces una forma y otras, otra; unas veces una categoría; otras, otra. Esto solo puede tener dos explicaciones: la primera es que haya algo en las sensaciones procedentes del exterior que pida su inserción en uno u otro de estos moldes, en cuyo caso ya no serían esas sensaciones absolutamente indeterminadas, caóticas, como quiere Kant, sino que habría en ellas un principio de diferenciación, de orden. La *cosa en sí* no sería absolutamente incognoscible. La segunda explicación sería que el espíritu actúe espontáneamente en la aplicación de estas formas y categorías, con lo cual el conocimiento sería una creación del sujeto, y la *cosa en sí* y las sensaciones resultarían un elemento inútil en la génesis del conocimiento, lo que contradice también a la teoría de Kant.

La decisión por uno de los dos términos de este dilema dará lugar al último y definitivo capítulo del racionalismo, esta gran aventura intelectual de la Edad Moderna.

EL IDEALISMO ALEMÁN

En la dificultad que plantea la filosofía kantiana, los discípulos inmediatos del gran maestro alemán tomaron el partido que estaba más de acuerdo con el espíritu del racionalismo: declarar inexistente a la cosa en sí y suponer en el espíritu no solo el poder informador de una materia ajena a él, sino el ser creador del conocimiento en toda su extensión. Con ello estos filósofos llegan al *idealismo* absoluto —la realidad es creación del espíritu—, pero no al idealismo *psicológico* de Berkeley, sino al que se llamará idealismo *lógico* o universalista. Berkeley admitía solo la existencia de su propio espíritu y suponía a la realidad creación de su personal conocimiento (ser es *ser percibido,* percibido por mí mismo como sujeto). Pero Kant había tratado de hallar las condiciones formales en que, según él, se realiza todo conocimiento, es decir, la estructura del espíritu en general, que está por encima de cada individualidad psicológica. Los nuevos idealistas, en consecuencia, verán el problema en estos términos generales o supraindividuales: la realidad será forjada por el desenvolvimiento del espíritu humano en una evolución que obedece a unas leyes o a un ritmo impreso en el propio espíritu.

Los principales pensadores del idealismo alemán —llamados también filósofos del romanticismo— son Juan Teófilo Fichte, Federico Schelling y Guillermo Hegel. Todos ellos parten de lo que llamaban una *intuición trascendental* o visión inmediata de un *absoluto,* esto es, de una realidad primaria, existente por sí, que se identifica con el espíritu. Cada uno de estos filósofos interpreta, sin embargo, de manera distinta a esa realidad primaria de acuerdo con su propio temperamento. Este absoluto crea o engendra de sí cuanto existe en un proceso de actividad que varía también de acuerdo con la previa concepción del espíritu en cada uno de estos filósofos. No solo el conocimiento, sino la realidad toda, y la historia del mundo y de los hombres, se explican por las fases de este autodesarrollo del espíritu.

Fichte (1762-1814) es un hombre de actividad —un moralista y un político—; suyos son los famosos *Discursos a la nación alemana,* que levantaron el espíritu prusiano frente a los ejércitos triunfantes de Napoleón. Parte Fichte de la intuición trascendental de un *yo absoluto.* Este será para él la realidad primera, absoluta, que se crea y explica por sí misma. La esencia de este yo es para Fichte *actividad.* Actuando, crea el yo algo en cierto sentido ajeno a sí mismo: la realidad material, que Fichte llama el *no-yo.* Obrando sobre este *no-yo,* superándolo en sucesivas acciones y reacciones, se desarrolla la vida espiritual del Yo, que es siempre un hacer, una empresa práctica de redención y superación.

Schelling (1755-1854), en cambio, es un temperamento artístico, un poeta. Parte de lo que él llama la *intuición genial* de un absoluto, que es belleza, comprensión y

armonía. Se opone a Fichte en su consideración de la naturaleza material como algo negativo y opuesto al espíritu (un no-yo). Antes al contrario, la naturaleza aparece a Schelling como animada y vivificada por la más sutil inspiración del espíritu. Materia y espíritu son creación del absoluto, que obra así según la ley de armonía, que es la superación de lo vario.

Hegel (1770-1831), por fin, es el más famoso de estos filósofos, y le cabe una posición representativa en la historia de la filosofía. Si Fichte era un espíritu activo, y Schelling un artista, Hegel es un teórico o intelectual puro. La intuición trascendental le revela lo que él llama la *idea,* es decir, el espíritu concebido como razón, que será origen creador de la realidad universal. La idea evoluciona según un ritmo que radica en su propia forma o estructura. Primero establece el espíritu una afirmación *(tesis);* después halla las contradicciones o insuficiencias de la misma *(antítesis);* por último engendra una tesis más amplia *(síntesis),* que abarca, superándolas, la tesis primera y la antítesis. Esta síntesis se convierte en tesis y así recomienza incesantemente el proceso. Este ritmo de la idea o espíritu absoluto es también el ritmo a que se mueve cada espíritu individual, y a él responde la génesis del Universo, que es creación de la actividad espiritual.

En el sistema filosófico de Hegel culmina el pensamiento racionalista, es decir, el proceso filosófico de la Edad Moderna. Más allá de sus límites no se puede avanzar ya por este camino. El sistema idealista pretende explicar, con la evidencia de lo racionalmente necesario, la realidad universal, que no será sino la manifestación exterior del desenvolvimiento de la idea. La Historia aparece también a Hegel como una creación del espíritu. Así, por ejemplo, los pueblos orientales (cultura mítico-religiosa) representaron la *tesis* en la Historia de los hombres; la antigüedad clásica (cultura racional) constituye su *antítesis;* la Edad Media cristiana (religiosa e intelectual a la vez) fue la *síntesis*, que, a su vez, es tesis para un nuevo proceso en el que la Edad Moderna será antítesis, etc.

La realidad y la Historia carecerán así de misterio para el idealismo hegeliano, y ni aun los datos primarios de la existencia, como la sucesión temporal de pasado, presente y futuro, tendrán para él una significación real e insuperable; el pasado podrá deducirse racionalmente del presente, como las premisas de la conclusión, y el futuro, predecirse con la seguridad de quien ve la solución de un problema matemático. El hombre será así creador y poseedor del Universo.

En el terreno práctico y político, una consecuencia de gran importancia se deriva del idealismo alemán: la aparición del socialismo totalitario. El replanteamiento de la filosofía moderna hecho por Kant arrumbó el análisis psicológico e individual que hicieron los empiristas para situarlo en un plano universal, en el del espíritu en sí, del que participan todos los hombres. Si el empirismo condujo al idealismo psicológico de Berkeley, el pensamiento kantiano nos ha llevado al idealismo lógico o absoluto de Hegel. El régimen liberal-democrático era consecuencia, como vimos, del racionalismo empirista, especialmente de Locke. La voluntad y el poder del Estado proceden de la voluntad de los ciudadanos contrastada individual y empíricamente en el sufragio. Al suprimirse la visión individualista y empírica, e imponerse la consideración del espíritu universal como

realidad primaria y creadora, se pasa en política a considerar al Estado no como un acuerdo o convención entre los distintos individuos, sino como una realidad primaria, representación del espíritu, de la nación o del poder, que existe y se justifica por sí mismo. De aquí arrancan las teorías estatistas o socialistas en las que el Estado se considera un poder absoluto al que los individuos están sometidos como el efecto a la causa, y al que se supone encargado de organizar por entero la vida de la sociedad y de los hombres. Esta concepción panteísta del Estado arranca de Fichte y de Hegel, pero encontró una derivación insospechada en un discípulo de este último: Carlos *Marx.*

Marx admite en la Historia las mismas fases dialécticas de la idea hegeliana: tesis, antítesis y síntesis. Pero sustituye la concepción intelectual del absoluto por otra de carácter económico-material. Desde la sociedad estamental (tesis), pasando por la economía capitalista (antítesis), la evolución conduce necesariamente hacia el socialismo moderno (síntesis). La clase obrera es la vanguardia de este último y definitivo paso de la evolución económica y la encargada de apresurarlo. Llegado este punto, el Estado socialista estructura a la sociedad sobre bases colectivistas. Pero el marxismo, por su extraordinaria influencia histórica, merecerá consideración aparte. Otros sistemas socialistas se han concebido sobre patrones no estrictamente proletarios e internacionalistas, sino nacionales o racistas; si bien sobre ellos no obra ya solo la influencia del idealismo hegeliano, sino también motivos de la nueva filosofía vitalista y existencialista con que se iniciará el siglo XX.

En la corriente del idealismo alemán cabe también citar a dos filósofos más, muy conocidos: Arturo *Schopenhauer* (1788-1860), que une al idealismo diversos temas inspirados en la antigua filosofía hindú, y que, por escribir en forma divulgadora y muy expresiva, alcanzó una gran popularidad. Y, por fin, en esa especie de ambiente místico que se creó en torno del espíritu absoluto, encontramos a un filósofo de expresión oscurísima, Cristian *Krause,* que, aunque de segunda fila dentro del movimiento, tuvo mucha repercusión en España durante la segunda mitad del siglo XIX a causa de que su filosofía fue importada aquí casualmente por un erudito español —*Sanz del Río*— que marchó a Alemania respondiendo a la idea de *europeizar* el pensamiento español. El krausismo fue el sistema característico de la Institución Libre de Enseñanza, movimiento de gran influencia dentro del izquierdismo intelectual.

Sin embargo, durante esta época surge en España la figura de un filósofo vigoroso que adquiere significación muy amplia: el catalán Jaime *Balmes* (1810-1848). Él fue el primero que dio a conocer entre nosotros la filosofía de Fichte, y combatió el panteísmo que llevaba implícito, propugnando un retorno a la fe y al realismo de la Escolástica. Balmes puso de manifiesto la insuficiencia de la razón para penetrar exhaustivamente la realidad; mucho más para suponerla su causa creadora. A este efecto adopta la teoría del *sentido común:* muchos de los conocimientos y certezas que creemos adquirir racionalmente los poseemos en realidad por un instinto natural —el sentido común— que nos cerciora de cosas que distan de ser evidentes por sí, pero que nos resultan tan ciertas o más que las propias evidencias racionales. El pensamiento de Balmes constituye ya una crítica del racionalismo, y es precursor, en cierto modo, de la crisis de este sistema, que

llegará a ser la principal característica del pensamiento contemporáneo.

EL MARXISMO

Aunque desde el punto de vista filosófico el marxismo no pase de ser una derivación —y no demasiado lógica, como veremos— del hegelianismo, ha llegado a adquirir tal fuerza y significación histórica como movimiento político social, que parece necesario dedicarle un capítulo que explique la combinación de teorías y actitudes espirituales que han producido tan extraordinario movimiento humano.

Indudablemente, desde que Carlos *Marx* (1818-1883) escribió el *Manifiesto comunista* hasta la disolución de la Unión Soviética en 1991, pasando por las Internacionales y por la revolución rusa, ha transcurrido una larga historia, con un tan extenso cúmulo de realidades diversas, que no cabe hacerse de ello una idea sin establecer algunas distinciones previas.

El marxismo, en tanto que doctrina, abarca tres planos de ideas que, aunque involucrados en la mente de Marx y de los primeros marxistas, han alcanzado posteriormente un desarrollo muy desigual, con esferas de influencia también diferentes. El primero es una teoría puramente económica que ha sido superada y desmentida en buena parte por la evolución histórica posterior; teoría que, aunque no le falte fundamento en algunos aspectos, nadie sostiene hoy con pretensión científica. El segundo plano de ideas marxistas —más amplio y profundo que la anterior teoría— constituye la filosofía de la Historia del marxismo, y es lo que se conoce por *materialismo histórico*. Tampoco esta interpretación de la Historia puede hoy ser sostenida sin fuertes reservas y limitaciones, pero perdura al menos como actitud metódica en la investigación histórica. El tercer plano, en fin, constituye toda una concepción del Universo y de la vida, con una fe subyacente que es como la prolongación hasta sus últimas consecuencias del racionalismo moderno. Es *la fe en la razón humana para organizar desde su raíz la sociedad humana*, y esta fe no solo permanece viva en el marxismo ortodoxo, sino que ha logrado extenderse hasta sectores muy alejados del marxismo que se ven influidos a menudo, de forma inconsciente, por los supuestos básicos del socialismo.

Será preciso aludir a cada uno de estos tres órdenes de ideas.

La teoría económica de Marx se apoya en dos conceptos fundamentales y bien conocidos: el de la *plusvalía* y el de la llamada *ley de concentración* y de *expropiación automática* de la riqueza. El valor de los productos es para Marx equivalente al trabajo empleado en elaborarlos, medido en horas de jornal. No niega Marx que la utilidad sea condición de todo valor de uso, pero el valor de cambio está determinado por la cantidad de trabajo requerido en su producción. «Consideradas como tales valores, las mercancías no son más que trabajo humano cristalizado». Así, el valor de cambio que produce un

obrero que trabaje diez horas será este precisamente, lo mismo trabaje en producir paños que carbón. A ese precio de diez horas de trabajo lo venderá el patrón. Pero este, el capitalista —como dice Marx— no paga al obrero esas diez horas de trabajo, sino solo una parte, cinco o menos; estrictamente lo necesario para mantener esa actividad de diez horas diarias, es decir, de acuerdo con la misma ley que determina el valor, «la cantidad de trabajo necesario para producir la fuerza del trabajo». Un ingeniero, por ejemplo, sabe muy bien cuál es el valor de un caballo de vapor, que medirá en kilogramos de carbón empleados en producirlo. «Lo que caracteriza a la época capitalista es que la *fuerza de trabajo* adquiere la forma de una mercancía. Su valor se determina, como el de cualquier otra, por el tiempo necesario para su producción». «El tiempo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para producir los medios de subsistencia de aquel que lo ejercita». Lo cual no es mas que expresar en términos científicos la vieja ley clásica de *Turgot* y *Ricardo* que se llamó *ley de bronce,* según la cual los salarios tienden fatalmente a reducirse al mínimo necesario para la subsistencia. Este excedente de trabajo que el capitalista se apropia es lo que llama Marx *plusvalía.*

Para llegar a este régimen de asalariado en el que unos hombres —los capitalistas— pueden disponer de esa maravillosa mercancía que produce el fenómeno de la plusvalía, fue necesario un largo proceso, cuyos actos describe Marx en todo su dramatismo. El capital existía, sin duda, en la sociedad estamental anterior al predominio de la burguesía, pero bajo una forma vincular en la que la mayoría de los trabajadores poseían sus instrumentos de producción o se iban haciendo con ellos a lo largo de sus vidas. Pero no existía bajo aquella forma que Marx llama propiamente capital, que es todo aquello que produce una renta mediante el trabajo de otros. El régimen capitalista advino, a través de numerosas circunstancias históricas, que Marx analiza con prolijidad: apertura de nuevas vías de comunicación con la improvisación de nuevos capitales y de nuevos mercados, creación de los grandes bancos, compañías de colonización, formación de los estados modernos y de las deudas públicas, etc. Fenómenos todos que iniciaron la concentración de capitales en pocas manos y la paulatina expropiación de los artesanos modestos. Pero el objetivo del capitalismo tenía que ser la adquisición de esa mercancía única que tiene la virtud de engendrar la plusvalía; es decir, el trabajo a jornal.

Era preciso, para ello, desvincular esa fuerza del trabajo de sus instrumentos de producción, privar al artesano de la pequeña propiedad y de la propiedad comunal que lo protegía, suprimir la servidumbre y el régimen corporativo. Convirtiendo en *libre* el trabajo se brindaría al trabajador la coyuntura única de «venderse voluntariamente, puesto que ya no le quedaría otra cosa que vender». El artesano que durante generaciones vendió sus modestos productos sin intermediario se vio un día en la alternativa de tener que venderse a sí mismo. La proclamación de los Derechos del Hombre y de la libertad de trabajo no fueron más que la expresión de la victoria capitalista.

Desde este momento el interés del capitalista se centrará en aumentar el margen de la plusvalía, en que radica su beneficio. Todo el posterior desarrollo de la gran empresa

industrial —la civilización capitalista— irá dirigido a esa finalidad. Lo conseguirá por dos procedimientos: alargando en lo posible la jornada de trabajo y disminuyendo el número de horas dedicadas a producir la subsistencia del obrero. A este fin se tratará de emplear mujeres o niños, de manutención más económica, o se crearán economatos de consumo, que abaraten para el obrero de la empresa los productos de primera necesidad. En fin, provocando superproducción, con las consiguientes crisis y paros, obtendrá el capitalista una cantera inagotable de aspirantes a obreros sin otra posible exigencia que su material manutención.

La característica de la teoría económica marxista es presentar los motivos y la génesis del capitalismo, no bajo el aspecto de una injusticia de origen humano y moral, ni siquiera como un desdichado azar o acontecimiento histórico, sino como la fase actual de una evolución necesaria. Aunque parezca paradójico, en esto radica la fuerza y la supervivencia del marxismo respecto a los demás socialismos de su época. El capitalista obrando así no roba al obrero ni hace cosa diferente de lo que podría hacer: paga la mano de obra a su justo precio, es decir, según la propia teoría, a su verdadero valor de cambio. «La cosa es clara —dice—; el problema está resuelto en todos sus términos: la ley de los cambios ha sido rigurosamente observada: equivalente por equivalente». No es el capitalismo obra de los capitalistas, sino estos el producto humano de aquel. Incluso reconoce Marx al capitalismo el mérito de haber roto un estadio de economía cerrada e inmóvil dentro de la evolución económica general.

Pero, como queda dicho, su teoría de la plusvalía se completa con lo que él llama ley de *concentración* o de expropiación forzosa. Según ella, el librecambio capitalista es, a su vez, una fase de la evolución económica, que está en trance de perecer por las propias e internas fuerzas de disolución. Frente a la idea de los fisiócratas, para quienes el libre cambio era la ley natural y definitiva de la economía, Marx no otorga a este más que un cometido transitorio e inestable, que se resolverá en el comunismo a través precisamente de la ley de concentración. El desarrollo incesante de la gran producción, ya bajo la forma del maquinismo, exige la formación de grandes sociedades y *trusts*, en los que el capitalista es expropiado por la superempresa internacional. Así se nutren por legiones las masas humanas, que con esa constante concentración en pocas manos, va haciendo entrar a innumerables propietarios en el salariado. De este modo el capitalismo trabaja por aumentar indefinidamente el número de sus enemigos natos: «la burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros».

Paralelamente a este fenómeno, la superempresa se transforma en sociedad por acciones, en la cual la propiedad individual se volatiliza en títulos y cupones: se hace verdaderamente anónima, como dice la ley. La función de patronato y dirección, que era aneja a la propiedad, desaparece hasta del recuerdo; el beneficio capitalista se manifiesta en toda su desnudez como dividendo separado de todo trabajo personal y surgen dos tipos humanos bien distintos: el accionista parásito y el gerente asalariado.

El momento en que el proceso de concentración haya llegado a su término será el de la automática expropiación socialista: de un plumazo todas las acciones de los capitalistas pasarán a nombre de la nación sin que nadie cambie, ni siquiera el gerente.

Así, mediante la socialización de los instrumentos de producción —tierra, fábricas, capitales—, la propiedad revierte a sus verdaderos dueños, los trabajadores otro tiempo expropiados, pero en una forma nueva y colectiva. La expropiación socialista será, según Marx, la última de la historia, porque no se hará en beneficio de una clase, sino de todas, y adquirirá así una forma definitiva.

Se operará así en el orden económico-social el mismo proceso dialéctico que en el pensamiento trascendental según Hegel: tesis, antítesis y síntesis. En la economía primitiva (manual) el trabajo y el capital se daban unidos bajo la estructura familiar (talleres artesanales, pequeña propiedad o aparcería rural). Tal fue la *tesis* del proceso. En una segunda fase capital y trabajo se separan: este, en la gran empresa maquinista se hace asalariado, y aquel anónimo, capitalista. Esta *antítesis* será superada por la *síntesis* dialéctica en la que capital y trabajo volverán a reunirse, pero no en el ámbito familiar sino en el colectivista.

Esta teoría estrictamente económica de Marx tiene numerosos fallos teóricos, que la posterior evolución ha puesto de manifiesto: los mismos marxistas no la defienden hoy más que como teoría regulativa, «dadas determinadas condiciones teóricas», y en su valor para la acción. Ante todo, contra la opinión de Marx, el valor de cada producto no puede determinarse solo por la cantidad de trabajo, supuesta su utilidad, sino por multitud de factores, algunos de raíz espiritual y difícilmente precisables, como el gusto o la moda. En segundo lugar, la *ley de bronce* o de reducción al mínimo de los salarios que Marx hereda, como racionalista, de la economía política clásica, especialmente de Ricardo, se ha visto desmentida por la realidad. Como es sabido, la gran expansión industrial posterior a Marx, principalmente la norteamericana, se ha basado en salarios relativamente altos, que revierten en poder adquisitivo y abren nuevos mercados. En fin, el principio de concentración y expropiación automáticas tampoco se ha revelado como una verdadera ley. La socialización de empresas se ha operado más bien por un hecho revolucionario o por una ocupación militar —países soviéticos o prosoviéticos— que por una evolución normal, dado que en los países capitalistas es todavía muy vacilante y discutible, aun habiéndose operado la formación de los grandes *trusts* o superempresas.

Pero esta teoría económica de Marx se incluye, como indicamos, en otra más amplia y vigente, que es el materialismo histórico. Este —la llamada interpretación materialista de la Historia— constituye la sociología y la filosofía de la Historia marxistas. La diferencia fundamental que separa la teoría económica marxista de los otros socialismos (Fourier, *Proudhon...)* es que estos tratan de establecer un *deber ser* en las relaciones laborales: deploran o condenan lo que en ese orden existe, y propugnan un sistema de reforma social. Marx, en cambio, pretende descubrir *lo que es,* y, como consecuencia, lo que *necesariamente advendrá* y las leyes científicas que rigen el proceso. Este supuesto descubrimiento del secreto de la Historia y de su futuro desenlace es lo que expresa el materialismo histórico: los medios y las relaciones de trabajo forman la *estructura* real de la sociedad y sobre ella se edifica lo demás —ideas, sistemas, creencias—, que constituyen la *superestructura* y evolucionan con aquella. «El molino a brazo —dice Marx— engendra la sociedad del señor feudal; el molino a vapor, la

sociedad capitalista o industrial». En el prólogo a su *Crítica de la Economía Política* expresa esta tesis en términos más concisos y, a la vez, más moderados: «El modo de producción de la vida material determina, en general, el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre lo que determina su manera de ser, sino que es su manera de ser social lo que determina su conciencia».

Esta tesis tuvo en su tiempo una acogida y una difusión que rebasaron los límites del marxismo. El ideal racionalista de alcanzar una explicación científica, racional, de la realidad en todos sus sectores vio en esta teoría la posibilidad, sumamente deseable, de reducir el complejo e incierto mundo de la historia cultural humana al concreto sector de la economía, susceptible de ser expresado en leyes sencillas y comprobables. La dialéctica de la Historia, con su férreo eslabonamiento en tesis, antítesis y síntesis, quedaría así revelado por la economía, y con ella el secreto para prever y dominar el futuro de la humanidad.

Con posterioridad a Marx la crítica histórica, lo mismo que las investigaciones etnológicas y antropológicas, han demostrado ampliamente la insuficiencia de la tesis materialista al otorgar al mito y a la creencia, en su sentido radical, una prioridad sobre las mismas relaciones de producción y de trabajo, particularmente en la vida del primitivo, que es esencialmente mágico-religiosa. Sin embargo, el materialismo histórico ha pervivido, aun fuera del marxismo, como un método de investigación más que como una teoría. Frente a la antigua historiografía moralizadora y providencialista (la Historia, maestra de la vida), el materialismo histórico ha representado en la crítica moderna una versión del principio general de *economía del pensamiento* (no expliques por lo más lo que puedas explicar por lo menos).

Pero, en fin, este círculo de ideas filosófico-históricas de Marx (el materialismo histórico) se incluye a su vez en un círculo más amplio y, este sí, de un influjo y una vigencia enormemente superiores a los de los anteriores estratos ideológicos. Se trata de lo que podríamos llamar la concepción del Universo, o más bien la fe íntima, del marxismo. Si la teoría puramente económica de Marx no se ve mantenida ahora ni aun por los marxistas estrictos, si del materialismo histórico solo puede hablarse como supuesto metódico, este estrato más profundo del marxismo es hoy, en cambio, no solo lo que mantiene la coherencia del mismo, sino una actitud mental difundida e infiltrada en sectores muy extensos, considerablemente más amplios que el marxismo. Se trata de la fe en la posibilidad de la razón para organizar el mundo del hombre desde su raíz, para darle una nueva y definitiva estructura.

Según un crítico marxista (V. Lefebvre) tres son las concepciones del Universo o las actitudes ante la vida que ha conocido el hombre moderno: la cristiana, la individualista o liberal y la marxista. La primera, parte de un orden o jerarquía externos, objetivos, y establece los fines y normas de la conducta humana, los deberes del hombre. La segunda se apoya en el individuo y supone una espontánea armonía entre la razón de ese individuo y el orden total de la realidad. Solo con lograr la libertad del individuo y la espontaneidad del orden social se alcanzará una feliz coincidencia.

La tercera, en fin —el marxismo—, no reconoce una estructura trascendente al

hombre (metafísica), pero sí una estructura dinámica, un conflicto entre las condiciones reales en que se mueve el hombre de cada época (estructura económica), y las ideologías e instituciones de la superestructura. El marxismo exigirá entonces una operación radical sobre el cuerpo social que consista en adaptarlo a la dialéctica materialista de la Historia, en sincronizar definitiva y racionalmente la superestructura con la estructura real y su dinámica.

La gran fuerza de la actitud marxista, lo que la hizo predominar sobre las demás formas de socialismo y convertirse en un factor formidable de nuestro mundo actual fue su alianza con el cientificismo, es decir, su pretensión de entrañar una visión científicamente averiguada, cierta, de la evolución económica de la sociedad. En virtud de ese supuesto, «el comunismo ha de venir», no simplemente «debe venir», y esta convicción *científica* presta al marxista una reserva de seguridad incalculable, solo comparable con la fe del creyente. Pero el marxismo añade a esta certeza de lo que advendrá un llamamiento a la acción para facilitar o apresurar su advenimiento. Tal es el sentido del «trabajadores de todos los países, uníos» del *Manifiesto comunista.* Tal el de las sucesivas reuniones de la Internacional, tal el de la acción del partido.

Sin embargo, aquí radica la gran aporía o dificultad teórica de la actitud marxista. ¿Cómo es posible conciliar una concepción determinista del acontecer universal en el que todo sucede según leyes científicas inquebrantables, con la libertad e indeterminación que suponen la voluntaria unión de los trabajadores y su acción revolucionaria por un designio común?

El mundo antiguo, en sus sistemas culminantes, atravesó por una aporía semejante. Para estoicos y epicúreos el mundo estaba regido por un determinismo natural; todo acaece fatalmente según leyes insoslayables. Sin embargo, epicureísmo y estoicismo son sistemas de moral que predican una actitud y un comportamiento determinados en el hombre, en el *sabio.* ¿Cómo puede propugnarse una decisión libre y una conducta consecuente dentro de un mundo donde todos y cada uno están determinados a moverse según leyes y designios superiores? Los antiguos intentaron resolver la aporía mediante la neta diferenciación entre el fuero interno de la conciencia y el mundo exterior, entre lo que depende de uno mismo y la «varia fortuna» del acontecer exterior, regido por leyes necesarias. El hombre que ha de vivir un hecho inevitable —el condenado a muerte, por ejemplo—, puede, sin embargo, afrontarlo serena o desesperadamente. El ideal ético de la antigua sabiduría fue la imperturbabilidad ante el ciego acontecer exterior; el antiguo, que nunca pudo pensar en dominar el determinismo natural, aspiró, simplemente a afrontarlo conservando su libertad interior. Como fundamento metafísico último de esta posibilidad, los epicúreos propusieron su ilógica teoría del *clinamen* o ligera desviación de los átomos en su caer necesario. Lo mismo que un hombre que cae en el vacío no es libre de evitar la caída, pero puede desviar ligeramente su cuerpo por un impulso y caer en una o en otra postura, así los átomos anímicos no son libres de someterse o no a las leyes naturales, pero sí de adoptar una u otra actitud moral.

La moderna actitud marxista ha buscado otra solución a esa antítesis entre determinismo y libertad de acción. La consciencia del determinismo universal —la

ciencia— abre al hombre la posibilidad no ya de separarse desdeñosamente de él como el sabio antiguo, sino de poseerlo o dominarlo. El marxista es consciente de las leyes necesarias económicas que rigen la vida del hombre; lo es también del carácter de superestructura emanada del orden económico que tienen las ideologías e instituciones de cada época. Pero cree que esta misma consciencia científica le otorga el poder —por primera vez en la Historia— de adelantar esa formación de ideas e instituciones poniéndolas de acuerdo, sincronizándolas, con la evolución económica, es decir, con su ritmo y sus objetivos. De esta operación revolucionaria resultará el final de las luchas entre la estructura económica y la superestructura ideal: la justicia y la paz sobre la tierra.

Las últimas décadas han conocido, sin embargo, una evolución importante en la ideología (y la *praxis)* del marxismo. Se trata de la obra que el marxista Antonio *Gramsci* (1891-1937) escribió durante sus últimos años en las cárceles de la Italia fascista. En ella se da una moderación de las tesis rigurosas del materialismo histórico con fines más bien tácticos. Para Gramsci las ideas y creencias no son simple emanación pasajera de la economía, sino que poseen una realidad que constituye la *cultura* en que cada hombre y cada pueblo vive inmerso.

La idea propulsora del pensamiento gramsciano es que la Revolución nunca se realizará verdaderamente mientras no se produzca de un modo en cierto modo orgánico y dialéctico dentro de lo que Gramsci llama una *cultura,* que es lo que habrá que desmontar y sustituir al propio tiempo que se utiliza. Si la revolución brota de un hecho violento o de una ocupación militar, siempre será superficial y precaria, y se mantendrá asimismo en un estado violento. El hombre no es una unidad que se yuxtapone a otras para convivir, sino un conjunto de interrelaciones activas y conscientes. Todo hombre vive inmerso en una *cultura* que es organización mental, disciplina del yo interior y conquista de una superior conciencia a través de una autocrítica, que será motor del cambio. La vida humana es un entramado de convicciones, sentimientos, emociones e ideas; es decir, creación histórica y no naturaleza. De aquí el interés de Gramsci por el cristianismo al que considera germen vital de una cultura histórica que penetra la mente y la vida de los hombres, sus reacciones profundas. Será preciso, para que la revolución sea orgánica y «cultural», adaptarse a lo existente y, por la vía de la crítica y la autoconciencia, desmontar los valores últimos y crear así una cultura nueva. El ariete para esa transformación será el Partido, voluntad colectiva y disciplina que tiende a hacerse universal. Su misión será la infiltración en la cultura vigente para transformarla en otra nueva materialista, al margen de la idea de Dios y de todo valor transcendente.

Su arma principal será la lingüística (la gramática normativa) que penetre en el lenguaje coloquial, alterando el sentido de las palabras y sus connotaciones emocionales, hasta crear en quien habla una nueva actitud espiritual. Si se cambian los valores, se modifica el pensamiento y nace así una cultura distinta. El medio en que esta metamorfosis puede realizarse es el pluralismo ideológico de la democracia, que deja indefenso el medio cultural atacado, porque en ella solo existen «opiniones» y todas son igualmente válidas. La labor se realizará actuando sobre los «centros de irradiación cultural» (universidades, foros públicos, medios de difusión, etc.) en los que,

aparentando respetar su estructura y aun sus fines, se inoculará un criticismo que les lleve a su propia auto-destrucción. Si se logra infiltrar la democracia y el pluralismo en la propia Iglesia (que tiene en esa cultura el mismo papel rector que el Partido en la marxista), el éxito será fácil. La democracia moderna será como una anestesia que imposibilitará toda reacción en el paciente, aun cuando esté informado del sistema por el que está siendo penetrada su mente.

De aquí la *revolución cultural,* meta principal del actual marxismo, y movimientos como *cristianos para el socialismo* y otros semejantes que jalonan esto que se ha llamado la *autodemolizione* de la Iglesia.

LA FILOSOFÍA ACTUAL

CRISIS DEL RACIONALISMO

El tránsito del siglo XIX al XX señalará la divisoria de dos épocas en la historia de la cultura cuando medie una perspectiva que permita apreciarlo, porque en esos años se inicia la crisis del racionalismo como concepción del Universo y se extiende la duda hacia un ideal cultural que guiaba al pensamiento desde hacía casi cuatro siglos.

Tres clases de hechos provocarán esta crisis del racionalismo en la época que sigue al idealismo absoluto de Hegel, hechos anómalos dentro de una explicación racionalista del Universo que provocarán la aparición de un nuevo ambiente espiritual.

La primera de estas clases de hechos corresponde al terreno puramente científico. Según la visión actual de la ciencia, el Universo material no es una máquina que funciona con absoluta precisión, con rigor causal, sino que existe cierta amplitud —indeterminación— en su modo de funcionar. Los fenómenos naturales solo son previsibles por procedimiento estadístico (aproximativo), pero no por determinación rigurosa. Y esta contingencia o azar con que hoy aparecen enlazados los fenómenos físicos no es un defecto de nuestro conocimiento, sino un saber positivo. La mecánica cuantista, la indeterminación de *Heisenberg,* han puesto de manifiesto este contingentismo u holgura en el obrar de la naturaleza. Por otra parte, la doctrina de la entropía —la progresiva nivelación de las temperaturas— demuestra la irreversibilidad del tiempo cósmico y una finitud del mundo en el tiempo, así como la teoría de la relatividad *(Einstein)* apunta a una finitud en el espacio. Ambas nos hablan de un Universo no infinito y necesario como el desarrollo de la Idea, sino concreto y limitado a unos datos existenciales.

Otros descubrimientos de parecida significación se operaron en el terreno de la filosofía. El filósofo francés Enrique *Bergson* (1859-1941) puso de manifiesto, sobre ejemplos vivos, una concepción del tiempo radicalmente distinta de la que poseía el racionalismo. Para este, la radicalidad con que nos aparece la sucesión temporal es solo un modo nuestro, imperfecto, de ver las cosas. A nuestra experiencia aparece el futuro como algo por venir, incierto e imprevisible; el pasado, como algo consumado ya e irremediable; el presente, como algo fugaz, casi inaprehensible, entre el pasado y el futuro. Pero el racionalismo no veía en estos tres momentos temporales más que el despliegue necesario de la Idea, algo que en sí no encierra misterio ni radicalidad de ninguna clase. Si alguien poseyera la Idea absoluta (o ciencia universal) vería todo como presente, necesario y perfecto como los trámites de un teorema matemático.

Bergson distingue dos modos diferentes de durar los seres, dos distintas temporalidades. Una es la duración exterior del mundo de los cuerpos, en la que el tiempo es un mero espectador que no penetra en su realidad. Una sustancia química, por

ejemplo, si se halla en debidas condiciones de conservación, no varía con el tiempo. Si de todos modos lo hace, podemos decir en sentido figurado que ha envejecido, pero en realidad solo se ha operado en ella un proceso químico que podría —teóricamente al menos— revertir, es decir, someterse a un proceso inverso, y retornar, sin variación alguna, al estado primitivo. Si no hubiera un ser consciente que contemple estos hechos del mundo material no podría decirse que hubiera en él tiempo, sino solo coexistencia y sucesión.

Cosa muy distinta acontece en la vida interior, espiritual, en la duración que constituye la vida de cada uno. Aquí no es posible retornar a situaciones pasadas. El avance temporal y el paso del presente a pasado es una categoría radical, insuperable. El tiempo psicológico es *irreversible*. Soñamos a veces con volver a situaciones pasadas, con recomenzar la vida. Pero aunque todas las circunstancias exteriores —sitio, compañía, ocupación— se reunieran una vez para colocarnos en el ambiente pasado que añorábamos, pronto comprenderíamos que ni nosotros, ni los que nos rodean, somos ya los mismos. El tiempo no ha sido para nosotros espectador de unos procesos reversibles, sino que ha constituido, en cierto modo, nuestra propia sustancia, la trama misma de nuestro ser. En cada momento de nuestra vida gravita todo el pasado, de forma que ese momento es una especie de condensación de la vida anterior, y el yo que en él actúa, un producto de la experiencia pasada.

En la vida del espíritu no se dan esos *hechos* psíquicos aislados como átomos mentales, que suponía la psicología del empirismo y del asociacionismo, sino que existe solo una duración pura, un cambio sin cesar, sin límite precisable entre un estado y otro. Los hechos psíquicos se funden y penetran de forma tal que en el más simple de ellos se refleja el alma entera. La vida del espíritu puede compararse con el incesante caer de una bola de nieve por la ladera de un monte, creciendo siempre, incrementándose al avanzar al incorporar a sí el camino que recorre.

Este modo de durar —acumulativo e irreversible— nos es íntimamente conocido porque es la propia duración de nuestro ser. Como no existen átomos o elementos discontinuos en el espíritu, tampoco cabe mensurar o tratar matemáticamente la vida psíquica porque es una evolución original hacia estados siempre diferentes en los que se puede hablar de cualidad, pero no de cantidad. En esta evolución, en fin, no domina la necesidad, sino la contingencia; es un proceso siempre nuevo en el que el tiempo tiene un sentido radical o, más bien, se identifica con él mismo. Según Bergson, para entrar en contacto con la vida del espíritu en su ser auténtico, es preciso valerse de un modo de conocimiento directo, adaptado a la vida, que él llama *intuición*, porque la razón especulativa diseca la evolución sin llegar a comprenderla. Bergson descubre, pues, en el ser que nos es más íntima e inmediatamente conocido —nuestro espíritu— una realidad contingente y libre, que resulta inasequible para la concepción racionalista basada en causas necesarias. Y él piensa que la evolución contingente y siempre original de la vida precede —es anterior— a la necesidad que rige en el mundo exterior, porque, según él, la materia con su obrar necesario es vida degenerada, solidificada.

Se considera a Bergson como el pensador más señalado dentro de la *filosofía*

vitalista, de la que había sido exaltado precursor Federico *Nietzsche* (1844-1900) y que representa, con su descubrimiento de la *vida* como un modo de ser original e irreductible a las leyes y categorías de la ciencia físico-matemática, la primera ruptura expresa con la concepción racionalista del Universo. Como precedente concretos del sistema de Bergson debemos citar el *pragmatismo* del norteamericano William *James* (1842-1910) y del inglés C. S. *Schiller* (1864-1937). Para el pragmatismo o filosofía de la acción *(pragma),* las ideas y la verdad misma no tienen otra entidad ni sentido que su utilidad para la acción. Las mismas religiones son verdaderas en tanto resultan útiles para la vida humana y mientras ello sucede. Esta teoría es prolongada más tarde por el norteamericano John *Dewey* (1859-1952), que mezcla las teorías pragmatistas con una concepción de fondo materialista.

Junto a la figura de Bergson y dentro de esta corriente, es preciso referirse también a la del alemán W. *Dilthey* (1833-1911), cuya interpretación del vitalismo ha ejercido una dilatada influencia. La vida es para Dilthey *conexión de sentido* y la vida individual se articula con un contexto histórico en el que consiste la cultura de los pueblos o naciones. El problema de la filosofía es para él la *comprensión de la vida* como unidad superior y explicativa. No se conoce por solo la inteligencia, sino a través de todas nuestras facultades anímicas, por una especie de connaturalidad con la vida. Su teoría del *tiempo* ha influido, en mayor grado que la de Bergson, en el pensamiento de Heidegger y del existencialismo. El eco de Dilthey se prolonga en el pedagogo *Spranger* y en los filósofos de la Historia Oswald *Spengler* y A. J. *Toynbee.* Dentro de esta corriente puede incluirse también la figura del español José *Ortega y Gasset* (1883-1955), cuyo sistema llamado *raciovitalismo,* une a una concepción vitalista temas racionalistas de origen neokantiano.

Otro filósofo contemporáneo de Bergson —Francisco *Brentano* (1838-1917)— puso de manifiesto, con éxito, una antigua teoría olvidada del aristotelismo escolástico: si se examinan en sí mismos determinados hechos psíquicos, de un modo directo y sin prejuicios, se descubre en ellos una característica que les es inseparable: lo que se llama su *intencionalidad,* es decir, la propiedad de referirse a algo, a otra cosa distinta de ellos mismos, exterior al pensamiento. Una sensación visual de rojo, por ejemplo, nos informa, en primer lugar, del color rojo como distinto de otro cualquiera, y, en segundo, de que se trata de una realidad distinta de mí, independientemente de mi pensamiento, el cual no hace más que informarme de ella. En cambio, la tristeza, por ejemplo, es una vivencia o hecho psíquico que tiene también una cualidad determinada, pero que no se refiere a otra cosa, a algo distinto de mí mismo, sino que, por carecer de esta intencionalidad, me informa de que sucede en mí mismo. De aquí se deriva la falsedad del idealismo, que suponía a los hechos psíquicos como meros sucesos de la mente, porque mutila voluntariamente nuestra experiencia admitiendo uno de sus datos y negando arbitrariamente otro.

De la influencia de Brentano ha brotado una escuela filosófica llamada *fenomenología* (de *fainomenon,* lo que aparece) que pretende derivar de las vivencias psíquicas las esencias implicadas en ellas, de un modo directo, sin proceso de abstracción. La fenomenología —cuyo fundador fue Edmundo *Husserl* (1859-1938) en

su gran obra *Investigaciones lógicas*— ha constituido un método de investigación muy empleado en el pensamiento contemporáneo y es también el pórtico de la restauración de la metafísica en el siglo XX, a la que nos referiremos más tarde. Según Husserl, la filosofía moderna está viciada de subjetivismo psicológico y de nominalismo. Esto impide a las ciencias —y, sobre todo, a la filosofía— llegar a las cosas mismas libre de supuestos y de prejuicios interpuestos. La legitimidad de nuestro saber estriba en alcanzar en su nitidez *eidética* (o esencial) aquello que la conciencia nos ofrece, sin interpretarlo previamente como fenómeno subjetivo o como mero nombre colectivo, etc. Para llegar a las cosas mismas, a las puras esencias, propone Husserl un método encaminado a mostrar, precisar y esclarecer lo que cognoscitivamente nos es dado. Este método *fenomenológico* consta de varios trámites: la *epojé* (abstención) histórica, por la cual se prescinde de previas opiniones interpretativas; la *reducción eidética*, por la que se prescinde también de la existencia singular o individual del objeto en cuestión para quedarse, en fin, con la pura esencia.

La experiencia filosófica descubre así en esta época, de una parte, una realidad contingente —irreductible a la necesidad del conocimiento científico— en la propia interioridad de lo psíquico, y, por otra parte, reencuentra la objetividad exterior de lo conocido, incluso las esencias puras, que habían negado los sistemas idealistas.

El tercer grupo de hechos que consuman la crisis del racionalismo corresponde al campo de los sucesos históricos y políticos. Después de la Revolución francesa y de la instauración del régimen constitucional y democrático se suponía haber acabado con el ambiente irracional de privilegios y luchas históricas, para establecer el imperio de la razón, de la justicia y del orden. La consecuencia previsible hubiera sido una aproximación a la «era definitiva de cooperación y de progreso» de que nos hablaba Comte. Sin embargo, la experiencia de los dos últimos siglos ha sido muy otra, como está en la conciencia de todos. Las revoluciones interiores se han sucedido en los pueblos, y las guerras parecen cada vez más generales y temibles; al mismo tiempo nuevas y desconocidas fuerzas de lucha y descomposición han aparecido en el subsuelo de la sociedad que se supone organizada racionalmente, engendrando problemas de miseria, de tiranía y de odio, que el hombre no sabe cómo resolver o contener. El maquinismo, el poder creciente del Estado, la masificación humana, son fuerzas absolutamente históricas —irracionales— que el hombre no puede dominar, ni aun explicar con su razón.

Estas tres experiencias han formado en la mente del hombre contemporáneo una experiencia de conjunto: no, la razón humana no ha llegado a dominar el mundo en que vive; pero, lo que es más grave, el *mundo en sí* no es dominable por la razón porque su estructura más radical escapa a la comprensión racional. En sí misma, la realidad en que vivimos no es racional, sino un algo *existente*, contingente, fáctico, algo que es así —y sobre lo que la razón puede operar parcialmente—, pero que lo mismo podía haber sido de modo completamente distinto, con iguales posibilidades para la razón.

El hombre actual, que perdió en tiempos ya lejanos la fe en una explicación sobrenatural o religiosa, ve fallar ahora la concepción racionalista que le había mantenido desde entonces. Ya no puede sentirse dueño y centro —creador quizá— de una

estructura universal que se explica por sí misma y descansa sobre sí. Ahora vuelve a sentirse, como el hombre que recupera el sentido tras un accidente, en un mundo extraño y desconocido, navegando en uno de tantos planetas, sobre un mundo oscuro, quizá sin sentido alguno; marchando en todo caso hacia metas ignoradas y desde orígenes también misteriosos.

Este descubrimiento de la *existencia,* es decir, de la contingencia o irracionalidad de lo que existe, constituye la experiencia fundamental del hombre de nuestro tiempo. De aquí que, en el campo de la filosofía, haya adoptado una actitud que puede llamarse, en un amplio sentido, *existencialismo.* Trataremos de exponer en el próximo capítulo la génesis y naturaleza de este movimiento típicamente contemporáneo y de sus principales corrientes.

No se piense, sin embargo, que todo en el siglo XX han sido movimientos renovadores. El racionalismo y el espíritu cientificista de la época anterior se prolonga a lo largo del mismo, como no podría por menos de suceder, y da lugar a movimientos filosóficos de importancia, movimientos y escuelas que tampoco dejan de contribuir —por acción o por reacción— a lo que hemos llamado restauración metafísica de nuestra época. Son estos movimientos el *marxismo,* que ya hemos examinado, y el *neokantismo,* que pudo considerarse la filosofía oficial en la Europa de comienzos del siglo XX.

Hemos de distinguir entre la concepción filosófica racionalista que pretende constituir a la ciencia como único saber posible, otorgándole una ilimitación de alcance o posibilidades, y la ciencia misma como saber empírico-matemático. La ciencia, con su prodigioso desarrollo en los últimos cien años y con sus espectaculares aplicaciones técnicas y terapéuticas, no puede dejar de constituir un legítimo orgullo para el hombre moderno. Aunque al hombre contemporáneo se haya planteado la crisis de la concepción racionalista del Universo, la ciencia misma no podía dejar de aparecerle como el saber por antonomasia, el realmente eficaz y objetivo. De aquí la permanente tentación, sentida hasta nuestros días por un extenso número de pensadores, de convertir a la filosofía en una mera reflexión sobre el saber de la ciencia.

Los *neokantianos* fueron en sus varias escuelas (Marburgo, Baden) una genuina representación de ese modo de pensar que heredan de positivistas y empiristas. Según ellos, la filosofía posterior a Kant se había perdido en abstrusas construcciones metafísicas (el idealismo alemán) por entero alejadas de la realidad. Es preciso restaurar a Kant en sus designios y en las líneas generales de su pensamiento. *¡Volvamos a Kant!,* tal es el lema inicial de los movimientos neokantianos.

Sin embargo, los neokantianos hacen una interpretación especial de Kant, en cuyo pensamiento introducen (al igual que los idealistas, pero en otro sentido) importantes modificaciones. Según ellos, Kant no fue metafísico ni para él existe una intuición que nos ponga en contacto con una realidad absoluta, ni a través del conocimiento especulativo ni a través del práctico. La *cosa en sí* no existe para ellos, es solo un supuesto explicativo en el pensamiento de Kant: el conocimiento consiste en el despliegue progresivo de juicios, y no hay otro objeto real que el resultado de esta actividad. Tampoco las realidades metafísicas (Dios, el alma) que Kant deduce de la ley moral son

para los neokantianos más que «ideas regulativas», meros supuestos que carecen de toda realidad objetiva. La filosofía no es otra cosa que una teoría de la ciencia, y las *Críticas* de Kant tienen, en su sentido conjunto, el fin de mostrar la imposibilidad de toda metafísica. Ni el conocimiento teorético ni la ética necesitan de fundamento metafísico: su sentido se agota en el ámbito de las formas y las categorías. Este idealismo antimetafísico era para los neokantianos, especialmente para la escuela de Marburgo —*Cohen* (1842-1918), *Natorp* (1854-1924)— la justificación filosófica de la ciencia como único saber posible, producto de la actividad lógica del sujeto trascendental.

La otra escuela neokantiana (la de Baden) mantuvo una posición más abierta y comprensiva —no estrictamente cientificista— y va a representar una apertura del movimiento kantiano hacia la filosofía de la vida y del ser. Pueden citarse como sus principales representantes a *Windelband y Rickert* (1863-1936). Ellos no parten de un análisis del saber científico concibiéndolo como ciencia de la naturaleza o físico-matemática, sino que lo interpretan en su sentido más amplio de *cultura,* entendiendo por ella la realización histórica de valores. Tampoco para ellos es la *Crítica de la Razón pura* la esencia del pensamiento kantiano, sino más bien la *Crítica de la Razón práctica* que abre un acceso al *valor* concebido como un *deber ser.* El juicio verdadero, según la escuela de Baden, corresponde a una norma ideal de ser, independiente del conocimiento mismo y de sus condiciones formales o categoriales.

Contemporáneos del neokantismo, y dentro de esta filosofía cientificista, son los intentos más famosos de estudiar la realidad espiritual (la vida psíquica) por los mismos métodos y procedimientos que emplean las ciencias de la naturaleza, es decir, reduciendo sus contenidos a fenómenos elementales eficientes y mensurables. Se trata de una prolongación renovada del asociacionismo empirista que adopta ahora la modalidad llamada conductismo o *behaviorismo (behaviour*; en inglés, conducta o comportamiento). Esta escuela psicológica, cuyo principal teórico es John *Watson* (1878-1959), renuncia a estudiar los hechos psíquicos por introspección (observación interior, subjetiva) para limitarse a explicar la *conducta* o comportamiento exterior, observable por una pluralidad de sujetos, como acontece con los hechos físicos. Dentro de esta concepción psicológica han sido famosas las teorías del ruso *Pavlov* (1894-1936), que pretende explicar toda la vida psíquica por reflejos inhibidos o condicionados, y la del médico vienés Segismundo *Freud* (1856-1939), que la explica por complejos de la subconsciencia cuyo motor se encuentra en la *libido.* El método creado por Freud —el psicoanálisis—ha tenido una aceptación mucho más amplia que su teoría general psicológica, y, depurado del exclusivismo causal de esa teoría, se emplea hoy comúnmente en psiquiatría.

UNA NUEVA ACTITUD FILOSÓFICA: EL EXISTENCIALISMO

Se cita como precursor e iniciador de lo que hoy llamamos concretamente *existencialismo* a un filósofo danés: Sören *Kierkegaard* (1813-1855). Era este un hombre atormentado espiritualmente por algo que él suponía un pecado de su familia que pesaba sobre él, y también por el grave y amargo defecto físico de ser jorobado. Lo concreto existente, el modo como cada hombre está agarrado a la tierra y a su cuerpo, lo imperfecto y miserable del existir, tenían que aparecerle con una viveza aguda y dolorosa.

Kierkegaard vivió en la primera mitad del siglo XIX, en los mejores tiempos de la burguesía liberal, cuando la filosofía parecía culminar en la síntesis del idealismo hegeliano. Él asistió a las clases de Hegel, el gran maestro de su tiempo, y oyó aquellas brillantes exposiciones en que la realidad brotaba, ideal y perfecta, del espíritu absoluto en el movimiento de sus fases dialécticas. Todo ello le pareció esencialmente artificioso y falso. Allí estaba junto a todos, en todos, la verdadera realidad con su apremio y su incertidumbre, con su imperfección y su miseria, con la muerte como fin irremediable. Los mismos filósofos que así hablan —dice Kierkegaard— emplean para consolarse en su vida categorías muy distintas de las que manejan en sus peroraciones solemnes. Todo en ellos es mentira e hipocresía, y la filosofía debe ser el campo de la verdad y de la sinceridad. La filosofía de aquella época correspondía estrictamente, según el filósofo danés, al ambiente social que imperaba: la burguesía egoísta y codiciosa, que vivía satisfecha en un mundo oficialmente perfecto y libre, que ignoraba deliberadamente los trágicos fenómenos del pauperismo, del desarraigo de los humildes a su medio, de la esclavitud maquinista, que se iban engendrando a sus espaldas.

Solo una palabra tornaba, una y otra vez, a la mente de Kierkegaard cuando escuchaba a aquellos filósofos y vivía aquel ambiente: *existencia.* La existencia es como un dato radical, y se revela a todo hombre que sinceramente piensa y vive por un sentimiento que habita en el fondo de su conciencia: la *angustia.* El hombre se angustia cuando ve lo que hay y reconoce lo que del mismo modo *podía no haber*; y la *nada* en que todo se sostiene. «La angustia surge —dice Kierkegaard— cuando el espíritu quiere poner la síntesis de todo y la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse». «Cuanto existe me inquieta —dice en otro lugar—, desde el más diminuto mosquito hasta los misterios de la religión; todo se me hace inexplicable, misterioso, y yo mismo sobre todo».

La angustia de Kierkegaard es, fundamentalmente, una angustia religiosa: vivimos

sobre un universo hecho libremente por Dios, pero nos entretenemos con el uso de nuestra razón, con el mundo social que hemos creado, y vivimos artificialmente, con una conciencia ensordecida, de espaldas a la verdadera realidad. La angustia lleva en Kierkegaard a la búsqueda de Dios y a nuestra radical dependencia de Él.

Pero Kierkegaard pasó inadvertido en su tiempo. No fue más que una voz ahogada por el ambiente. Nuestro *Unamuno* tuvo el gran mérito de haber visto con muchos años de anticipación la enorme significación que hoy todo el mundo le reconoce como primera voz de una nueva actitud y de un gran movimiento filosófico. La filosofía de Unamuno está, en gran parte, trazada sobre motivos kierkegaardianos.

El descubrimiento de la angustia, esto es, la percepción de la existencia y de la radical insuficiencia de la visión racionalista, es la aportación fundamental de Kierkegaard, que caracterizará como *existencialismo* a la filosofía contemporánea.

El concepto de *existencialismo* puede entenderse de modos diferentes, según la mayor o menor amplitud con que se lo tome. En un sentido amplísimo, es existencialista toda filosofía que admita y reconozca la existencia como algo diferente de la esencia. En este sentido la filosofía antigua y la escolástica son existencialistas, y deja solo de serlo la filosofía del racionalismo y del idealismo. En un sentido más concreto, dícese existencialista al pensamiento que encuentra su punto de partida y su motivo inspirador en esa *percepción de la existencia* como algo dado, misterioso e irreductible a la esencia. Se advierte en él una intención negativa respecto del frío esencialismo de los sistemas racionalistas. En este sentido, toda, o casi toda, la filosofía de nuestros días es existencialista, pero a muchos de los sistemas actuales la existencia les sirve solo de punto de partida para buscar después una trascendencia (un ir más allá), sea en el terreno religioso o en el metafísico. Tal es el caso de *Jaspers,* de *Berdiaeff,* de *Marcel*…, tal era el del propio Kierkegaard.

Pero puede entenderse en un tercer sentido, más estricto, el existencialismo: el de aquellos sistemas filosóficos para los que la existencia no es solo el punto de partida y el motivo inspirador, sino el campo en que se moverán siempre, sin trascenderlo o salir de él en ningún momento. Tal es el caso del filósofo alemán Martín *Heidegger* y de varios franceses *(Sartre, Camus,* etc.), que se consideran como lo más característicamente existencialista y el producto típico de la época actual. Uno y otros (el alemán y los franceses) representan, como veremos, las dos caras de una filosofía que afirma solo lo concreto y existente, la existencia sin trascendencia.

Heidegger (1889-1976) opina que la primera misión de toda filosofía es aclarar el sentido del *ser,* lo que significa *ser.* Kant partía para su sistema de un análisis de la ciencia, de la posibilidad de los juicios en la ciencia. Pero Heidegger encuentra que la ciencia es *un hacer del hombre*, es decir, algo que tiene el modo de ser del hombre que la hace.

Más aún, ya desde Platón el hombre occidental, según Heidegger, no se somete al ser, sino que somete el ser a sí mismo y lo reduce a representaciones hasta hacer del mundo *imagen.* Así, el hombre postplatónico occidental dice que conoce cuando posee *e-videncia*, es decir, visión, retrato, *eidos.* Esto constituye, según él, un descarrío

intelectual. El hombre preplatónico conocía en cuanto *estaba atento* al ser (especie de unión intuitiva o mística), y el hombre medieval cristiano conocía en cuanto que era y se sentía criatura. Ni uno ni otro, según Heidegger, redujeron el ser a la condición de objeto convocado a la presencia del hombre.

La realidad primaria, donde el ser se capta con su sentido original, es lo que Heidegger llama el *Dasein. Dasein* es una palabra alemana que, por difícilmente traducible, se suele transcribir en todos los idiomas. Significa *ser-ahí*, y, en definitiva, se refiere al hombre como *arrojado a la existencia,* ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas, que tienen, ante todo, el sentido de instrumentos del *Dasein.* La filosofía, según Heidegger, no puede ser más que una analítica e interpretación del *Dasein.* No es posible trascenderlo hacia un mundo ideal o religioso porque todo género de ideas o de cosas se halla implicado, inserto, en él mismo.

Este análisis del *Dasein* descubre, ante todo, la *contingencia* de su ser. El *Dasein* aparece inexplicablemente en la realidad, sobrenada durante su vida en el *poder-no-ser*, esto es, suspendido sobre la nada, y, entre sus muchas y fortuitas posibilidades, solo una es necesaria: el morir. El *Dasein* es un «ser para la muerte» *(Sein zum Tode).* Dentro de esta estructura fundamental en la que, según este análisis existencial, se mueve el *Dasein*, se registran dos modos opuestos de actuar, de enfrentarse con la realidad: la que Heidegger llama existencia *inauténtica* y la existencia *auténtica.* La primera —la inauténtica— es un entretenerse con las cosas, un entregarse a la trivialidad de las relaciones sociales o de los placeres estéticos, un olvidar la profunda tragedia de la existencia. La auténtica, en cambio, es un abrazarse con la angustia, un vivir consciente de la tragicidad del existir, una presencia constante del destino último de la existencia: la nada, a través de la muerte.

El existencialismo heideggeriano tiene una doble significación en la historia del pensamiento: por una parte constituye un reconocimiento del fracaso final de la concepción racionalista e idealista, es decir, el descubrimiento de la contingencia y la finitud en el ser que nos es más directa e inmediatamente conocido: el *Dasein.* Pero de otra, responde al postulado general de la filosofía moderna, que exige al hombre *bastarse a sí mismo*, no apoyarse en un mundo de realidades superiores, en un orden sobrenatural. En resumen, esta filosofía concluye: «efectivamente, el hombre no es el absoluto esencial y centro de la realidad que creyó el racionalismo, pero, aun contingente y limitado, es lo único que existe, y tras de él nada hay». La analítica del *Dasein* conduce a una situación de inexplicabilidad y de desesperación: la realidad es, simplemente, el hombre finito lanzado a una existencia incierta y sin sentido, sosteniéndose sobre la nada, y abocado fatalmente a la muerte. Existe para cada hombre, sin embargo, una posible salvación: aceptar la propia situación, dar un enérgico *sí* a los hechos y autoafirmarse por la acción y por la lucha.

Puede reconocerse una influencia de esta filosofía en la actitud de la juventud alemana en las filas del nacional-socialismo durante la última guerra mundial. Actitud desengañada, escéptica, respecto a valores universales, pero que, por un enérgico voluntarismo, afirma y deifica su propia existencia colectiva —la raza y el Estado

germánico—, y se entrega desesperadamente a una lucha de la que esperaba ver surgir su propio ser y el sentido de su vida.

He dicho que este existencialismo alemán constituye solo una de las dos caras del existencialismo. Es la aceptación de la contingencia y de la finitud, y su superación por un vivir en presencia de la muerte: filosofía de tragedia y de desesperación. El reverso, en cambio, tiene algo de irreflexivo y hedonista: el existencialismo interpretado por los filósofos y literatos franceses de la posguerra. Si no hay otra cosa que la existencia concreta del hombre, sostenida y limitada —antes y después— por la nada, la consecuencia más grata será *profiter de la vie,* aprovechar la vida, que es solo una, irreversible, sin repetición posible ni sanción ulterior. Según Juan-Pablo *Sartre* (1905-1979), la existencia precede, es anterior, a la esencia. Es decir: las esencias, las ideas y las teorías son construidas por el hombre después de la existencia y respondiendo a ella. El hombre es un ser que vive en perpetua opción y que, actuando libremente, se construye a sí mismo y se define. Si, de acuerdo con Bergson, en cada momento de la vida del hombre actúa todo su pasado, si la personalidad se forma de lo que el hombre haya vivido en el proceso acumulativo e irreversible de su existir, habrá de concluirse que una actuación más intensa determinará una personalidad más rica.

La filosofía de Sartre pretende constituir lo que él llama «un ateísmo coherente». Según él, la filosofía moderna suprimió la idea de Dios, o dejó de apoyarse en ella, pero mantuvo, como colgados en el aire, los preceptos morales que antaño se suponían mandatos divinos. Pero —dice Sartre—, suprimida la existencia de Dios, debe caer por su base la existencia objetiva de esos preceptos superiores, y su propia filosofía es la llamada a consumar esta consecuencia lógica: sobre el hombre, y antes de su obrar concreto, ninguna ley ni ideología abstracta existe. El hombre, en su actuar, lo crea todo, incluso su propia moral. La única norma que, según Sartre, debe presidir esta actuación creadora del hombre se deduce de lo que él llama *engagement* (compromiso); el hombre debe entregarse, comprometerse, en cada acción, en un actuar intenso, responsable y pleno de experiencias. Pero, al decidirse en una opción y actuar, el hombre no solo se compromete a sí mismo, sino que compromete con su acción a los demás hombres; si me adhiero, por ejemplo, a un sindicato socialista, afirmo con ese acto la validez y utilidad universal del socialismo; si me caso, afirmo implícitamente la conveniencia de la monogamia y del matrimonio como norma general. Si entre lo que hago y lo que pienso hay coherencia, es decir, si mi pensamiento no contradice los supuestos implícitos en mi acto, la acción es moral, se da en ella la sinceridad, el *engagement* o compromiso verdadero. Y en este plano de coherencia o sinceridad puedo obrar libremente; al cabo, seré creador del acto, de la norma y de mi propia personalidad. Un actuar, un comprometerse intenso y siempre renovado será el secreto de mi autocreación y la posibilidad de liberarme.

Se cita como característica del existencialismo de Sartre esta frase suya: «El ateísmo tranquilo (de los filósofos racionalistas) suprimió muy pocas cosas de Dios: solamente su existencia; le queda al hombre de hoy suprimir lo demás para hacerse incinerar después de una vida de alegría». Con estas sugerencias, y con un tono sexual muy acusado a lo

largo de su obra *(El Ser y la Nada),* en que desarrolla la idea de Camus «las verdades únicas de la carne», no es extraño que Sartre fuese vislumbrado por la juventud de la última posguerra, ávida de experiencias y entregada forzosamente al momento presente, como el filósofo de su época y de su estado espiritual.

En la primera mitad del siglo XX la mentalidad existencialista pareció penetrar todas las manifestaciones de la vida y de la cultura, como en la época de Kierkegaard ocurría con el racionalismo. La «vida» y la «realidad» fueron estos años causa inapelable: toda teoría o normatividad para someterse a las conductas parecía anticuada; la biografía o vida de un hombre concreto ante situaciones reales invadió el campo de la novela o de la narración de tesis, etc., etc.

Existencialismo trágico y nihilista de Heidegger, o existencialismo activista de los franceses, fueron, como he dicho, el anverso y el reverso de una misma concepción y de una misma actitud ante la realidad. El hombre del Renacimiento, desvinculado voluntariamente de los cimientos religiosos y estructurales en que toda cultura se asienta, creyó ver en el reaccionalismo un asidero fundamentador: el ideal de un Universo que se explica por sí mismo. Fracasada la concepción del racionalismo en la experiencia cultural e histórica de los últimos años, el hombre se encontró solo, con la angustiosa percepción de la existencia y con un conocimiento meramente aproximativo, historicista, de la realidad. Tampoco ahora se rinde: no renuncia a su ideal de emancipación, al imperativo moderno de «bastarse a sí mismo», y, en consecuencia, profesa la pura *mundaneidad,* esto es, la vinculación del ser —del único ser posible— a esta realidad contingente y finita —efímera— en que estamos insertos.

El hombre existencialista procura consolarse pensando que este realismo, atento solo a lo práctico y eficaz y desentendido de todo género de normas e ideologías previas, es la actitud congruente con el humanismo de la época presente, y la más conveniente para librarlo de trabas e impulsarlo. Pero se olvida que la acción se ordena siempre a algo, es decir, que solo se da cuando existe un fin distinto de ella misma. Dentro de una concepción monista (que admite un solo ser) no se explica la acción, porque carecería de término, de objetivo. Por eso los pueblos orientales eran esencialmente contemplativos, quietistas. Por eso también en el monismo idealista de un Hegel no se explica ese proceso activo del espíritu absoluto, porque si es absoluto no tiene motivo ni fin para ese movimiento. Por eso también, el monismo de los existencialistas, que no admite más realidad que esta concreta y material en que nos movemos, anula por sí mismo el dinamismo de la acción al matar todo género de ideales, tensiones y normas que sirvan de objetivo final a la acción. Puede concebirse una actividad utilitaria en orden al mero mantenimiento vital, pero la vida solo importa mantenerla cuando tiene un sentido y una finalidad; en caso contrario sobran los dos términos del proceso que se ordenan mutuamente: mantenimiento y vida.

EL RENACER DE LA METAFÍSICA EN EL SIGLO XX

Paradójicamente, a través de estos caminos del existencialismo y del marxismo tecnocrático, el siglo XX ha venido a desembocar en un pensamiento profundamente metafísico, en un auténtico renacimiento de la filosofía. Este siglo —ha escrito un pensador contemporáneo— será celebrado porque en él, tras un largo eclipse, ha reverdecido la metafísica.

Para llegar a término de este caminar histórico y desembocar conscientemente en la actualidad intelectual parece necesario una recapitulación sobre las corrientes de pensamiento que en ella han actuado y a los reflujos, a veces insospechados, por donde esas corrientes han venido a plasmar en los grandes sistemas de hoy y en las actitudes que en el presente se enfrentan con el porvenir.

El vitalismo y la fenomenología de principios de siglo, penetrándose o completándose entre sí, dieron lugar, en primer término, al *existencialismo* (Heidegger, Sartre), al que ya hemos aludido, resaltando su carácter de crisis o transición, y, a través de él, a la nueva *filosofía del ser* (Scheler, Hartmann), que es seguramente el fruto más maduro y prometedor de nuestro tiempo. Este retorno pleno a la metafísica enlaza con un renacimiento de la *escolástica* católica *(Neoescolasticismo),* que es otra de las escuelas filosóficas más señaladas de nuestros días.

El tema de la intencionalidad en Brentano, de origen aristotélico, y el método fenomenológico van a ejercer una influencia decisiva en esa restauración de la metafísica en nuestra época. Tampoco dejarán de contribuir a ella, cada una a su modo, por acción o por reacción, las corrientes examinadas: la noción de vida como temporalidad y conexión de sentido, de Bergson y de Dilthey; la concepción del valor de la escuela de Baden; la misma situación-límite de inhumanidad que ofrece el marxismo con su realización de un mundo guiado solo por la razón científica y la organización tecnocrática...

La primera manifestación de esta que hemos llamado nueva actitud filosófica del siglo XX la constituyó, como hemos visto, el *existencialismo.* Nos es ya conocida esta corriente desde sus precursores (Kierkegaard) hasta sus últimos realizadores (Sartre), y apreciado en ella su significado de reacción antirracionalista, más útil como apertura a nuevos horizontes (religiosos o metafísicos) que como contenido de un sistema propiamente tal. Dentro de ella debemos aludir, sin embargo, a un pensador contemporáneo cuya significación religiosa, católica, le ha llevado a un punto filosófico intermedio entre el existencialismo de que partió y la nueva corriente metafísica a que luego nos referiremos. Se trata del francés Gabriel *Marcel* (1889-1973), cuyo pensamiento, un tanto asistemático y disperso, ha llegado a contarse entre los más

influyentes de la época contemporánea.

La meditación de Marcel comienza con el tema de la *encarnación* (el espíritu encarnado que somos cada uno de los hombres). Las relaciones que guardo yo con mi cuerpo no son las de *ser* ni las de *tener:* yo soy mi cuerpo, pero este no se identifica con mi yo, tampoco puedo decir que tengo o poseo un cuerpo. Esta misteriosa relación lleva a Marcel a plantearse la distinción entre *problema* y *misterio.* Problema es lo que mi inteligencia o mi conocimiento en general abarca, tiene o puede tener ante sí; misterio es, en cambio, algo en lo que se está inserto, que nos envuelve y compromete, y resulta imposible de abarcar o tener ante sí. La aceptación del misterio es el principio de toda filosofía, y en ella se nos revela la existencia del ser, algo radical e ignoto que no puede comprenderse por reducción a evidencias simples y racionales, como pretendía el cartesianismo. La realidad que soy se me revela como ser *in fieri,* en tránsito *(homo viator).* En las relaciones que ese *yo* guarda con el *tú* en el diálogo, exterior e interior —relaciones que son creadoras y autocreadoras—, descubre Marcel la existencia de un *Tú* último, inobjetivable y absoluto, que es Dios. La fidelidad personal y la esperanza que alimenta toda vida humana me revelan el triunfo final del hombre en Dios con la superación de la muerte.

La segunda manifestación de esta nueva actitud filosófica nos instala ya y nos adentra en una *filosofía metafísica* del ser. Dos grandes nombres, alemanes ambos, hay que destacar en esta posición: el de Max Scheler y el de Nicolai Hartmann.

Max *Scheler* (1874-1928) enlaza en su pensamiento con la fenomenología de Husserl, de quien puede considerarse continuador, aunque reciba también influencias de Nietzsche y de Bergson. Escritor sugestivo y apasionado, toca constantemente temas humanos —morales, religiosos, políticos— al hilo de su pensamiento. Espíritu profundamente religioso —y aun católico convencido en su época de plenitud creadora—, supo demostrar el fondo de resentimiento y negatividad que encierran los sistemas racionalistas y laicistas (filantrópicos) de los dos siglos anteriores.

Distingue Scheler tres clases de saberes en el hombre, el saber *inductivo,* propio de las ciencias positivas, que se mueve por el instituto de dominación y utilidad; el saber de *esencias,* que surge del espíritu de contemplación, desinteresado, cuyo objeto son las realidades *a priori,* y el saber *metafísico* o de salvación, que surge de la conjunción de los otros dos saberes y se pregunta por el ser y destino del hombre así como por el sentido de cuanto es. Max Scheler llama *a priori* (objeto del saber de esencias) a todas aquellas unidades significativas (esencias, proposiciones, estructuras) que se dan con independencia de toda existencia o «posición» por parte del sujeto que las piensa. Y no existe, según él, solo un *a priori* cognoscitivo, sino también un *a priori* emocional, un orden del preferir o del amor, innaccesible al puro conocimiento, pero que un análisis fenomenológico nos descubre a través de una peculiar referencia intencional.

Esto lleva a Scheler a admitir en la realidad, junto al *ser* que se capta por el conocimiento sensible o intelectual, el *valor,* realidad ideal *sui generis* que se capta por una intuición emocional, cuyo acto es la estimación. Las cosas, además de ser, *valen;* y el valor (utilitario, estético, moral, religioso, etc.) es aquello que les hace poseer la calidad

de *bienes. Bien* es, en el lenguaje de Scheler, el ser que posee un valor, el ser valioso. Por este camino se constituye este autor en el principal teórico de la *doctrina de los valores* o *axiología,* corriente muy característica de la filosofía actual. La existencia del valor se demuestra, para los axiólogos, por el hecho de que un sujeto que conoce y comprende un objeto, un ser, puede, sin embargo, permanecer ciego a su valor; valor que resulta, en cambio, patente para otro sujeto que no conoce el objeto ni lo comprende más que aquel. Puede un hombre ver una catedral gótica, por ejemplo, comprender perfectamente cuantos problemas arquitectónicos incluye el gótico, pero no percibir, en cambio, la belleza de la obra o no experimentar ante ella los sentimientos de devoción o de exaltación religiosa que provoca en un creyente. Otro hombre a su lado, quizá con una menor comprensión de la realidad del templo en cuestión, vive en cambio dentro de sí los valores religiosos o los valores estéticos para los que el primero era ciego. Los valores, en el caso del primer contemplador, no podrán serle explicados, porque no se trata de una comprensión intelectual, sino de una intuición o contacto directo, emocional, que nada tiene que ver con el objeto sensible ni con la intelección del objeto.

Una vez determinada la realidad del valor y el carácter intuitivo y emocional del acto por el que se capta, intenta Scheler clasificar jerárquicamente el complejo mundo de los valores, esa mitad de la realidad que la axiología supone haber descubierto. Los valores se intuyen en su propio rango o *jerarquía,* y tal jerarquía llega a determinarse mediante varios *criterios* para la estimación de los mismos (su estabilidad, su difusibilidad, su fundamentación teleológica, la profundidad de su satisfacción...). El grado inferior de los valores es el del *sentir sensible:* valor de lo *agradable* y contravalor de lo *desagradable.* Le siguen en dignidad los valores *vitales* o biológicos: valores de la *salud,* de la fortaleza, de la agilidad; contravalores de la *enfermedad,* de la debilidad, de la torpeza. Por encima de estos, los valores espirituales, no vinculados a la materia: valor *lógico* de la *verdad,* con su contravalor de la *falsedad;* valor *estético* de la *belleza,* con su contravalor de la *fealdad,* y, por encima de todos, el valor *religioso* de lo *santo,* al que se opone el de lo *impío.* Desde el punto de vista del sujeto que los posee, los valores se dividen en valores *de persona* y valores *de cosa.* El valor *moral* es eminentemente valor de la persona: la *bondad* se dice primariamente de la persona que lo es, y secundariamente de los actos que realiza: es buena moralmente la persona cuyo preferir se acomoda a la jerarquía de los valores. Incluso los valores de cosa (la utilidad de un objeto, la belleza de un paisaje) son realizados por la persona. De aquí que la persona se defina por los axiólogos como el sujeto portador y realizador de valores.

La axiología tiene también —como el existencialismo— un cierto carácter de reacción. Casi desde el origen del racionalismo moderno había aparecido la tendencia de separar netamente los *juicios de ser* de los *juicios de valor.* Los juicios de valor se consideraron extracientíficos y se interpretaron como meras reacciones subjetivas, ajenas a la realidad misma que es el ser indiferente, objeto de la ciencia físico-matemática. (Recuérdese Locke, pág. 214). La realidad toda, según el cientificismo racionalista, podría reducirse a un sistema de átomos regido por leyes matemáticas: la cualidad y el valor serían modos subjetivos de reaccionar ante lo real. La filosofía actual vuelve por la

objetividad del valor, y vuelve de un modo tan radical que llega a constituirlo en algo independiente del ser, especie de realidad ideal (de tipo platónico) que vale por sí misma: tal es el sentido de la teoría de los valores o axiología en nuestro tiempo. La filosofía aristotélico-escolástica no veía necesidad de esta disección de la realidad en ser y valor, sino que fundaba el valor (el bien) en el ser, como una relación real de ordenación de unos seres hacia otros, en virtud de la ley general de armonía que preside el Cosmos y hace a unos seres perfeccionadores de otros y *valiosos,* por lo mismo para ellos.

Pero la figura en quien culmina esta línea de pensamiento metafísico es la de Nicolai *Hartmann* (1882-1950), cuya construcción filosófica, de un sobrio clasicismo, procura apoyarse siempre en evidencias concretas y en análisis penetrantes. Influye en él, sobre todo, Aristóteles, pero su pensamiento recoge y prolonga la fenomenología de Husserl y la teoría de los valores.

Según Hartmann, el conocimiento y la ciencia se enfrentan desde su origen con el *ser:* todo pensamiento por ser intencional, es pensamiento *de algo,* y ese algo supone el ser trascendente, extrasubjetivo. La vida misma, esa actividad original que no se explica mecánica ni finalísticamente, supone la metafísica. El positivismo y el idealismo han negado esa raíz metafísica que persigue todo conocimiento mediante argumentos falaces y prejuicios que mutilan tanto la realidad como el conocimiento. Entre ellos, el llamado «principio de conciencia» (el objeto del conocimiento está en la conciencia —*en mí*— y no puede ser *en sí);* o el principio mecanicista, según el cual el sentido y el valor de las cosas se comprenden solo en y a través de una subjetividad y por la existencia de esta. Sin embargo, aun admitiendo la trascendencia del fenómeno (su «ir más allá» del conocimiento) cabe aún la duda de que exista algo realmente *en sí* que justifique la metafísica. Y son lo que Hartmann llama *actos emotivo-trascendentes* los que, según él, nos ponen en contacto inmediato con el ser real en su *resistencia* reveladora de su sustancialidad, de su carácter en-sí. En estos actos distingue Hartmann los *emotivo-receptivos,* como vivir, padecer, etc.; los *emotivo-prospectivos,* como la ansiedad, la curiosidad, etc.; los *emotivo-espontáneos,* como desear, actuar, etc. En todos ellos el sujeto «choca» con la realidad como tal ser-en-sí. Especialmente en mi relación con los demás, la carga entitativa de la persona me aparece como el contacto de dos absolutos. Estos actos, aún más que los de puro conocimiento, nos enfrentan con una conexión total de vida, y nos sitúan dentro de ella. De aquí que, frente a Descartes, proclame Hartmann que la vivencia de una realidad exterior tiene el mismo carácter inmediato que la experiencia interna del Yo.

La ontología de Hartmann distingue cuatro *esferas* dentro del ser, y diversos *niveles* dentro de cada una de ellas. Dos de estas *esferas* son primarias u originales: el *ser real* y el *ser ideal* (esencias, valores, entes matemáticos). Contra Platón opina que el ser ideal es inferior al real, ya que este es el ámbito de lo esenciable. Las otras dos esferas son derivadas o secundarias: la esfera del *conocimiento* y la esfera *lógica.* Cada una de estas esferas del ser se da en diversos *niveles* de profundidad y complicación. Así, en el ser real encontramos: la *materia,* la *vida,* la *conciencia* y el *espíritu;* en el conocimiento: la *percepción,* la *intuición,* el mero *conocer* y el *saber;* en el lógico: el *concepto,* el *juicio*

y el *raciocinio.* Cada nivel incluye virtualmente las perfecciones de sus inferiores. Completa Hartmann esta división del ser con lo que titula *Esquema de categorías que rigen el mundo real.* Dentro del mundo enuncia dos leyes, muy reales y luminosas, a las que responde el ser en sus diversos niveles y esferas: la *ley de fuerza* (lo inferior es más fuerte que lo superior) y la *ley de libertad* (lo superior es más libre o autónomo que lo inferior).

Al ser *espiritual,* ese más alto nivel dentro del ser real, dedica Hartmann un detallado análisis en razón de que es el que directa y constitutivamente interesa al hombre. Distingue en el ser espiritual tres formas o modos de ser: el espíritu *personal,* el espíritu *objetivo* y el espíritu *objetivado.* Los dos primeros son los que llama Hartmann *espíritu vivo.* Son sus características el ser real, individual (o individualizado), existente y temporal. El ser espiritual vivo (seres espirituales singulares o realizaciones objetivas vivas, como el espíritu de un pueblo) es *proceso,* es decir, ser temporal acumulativo e irreversible. Es *inespacial* aunque vinculado a un espacio, es decir, depende del ser corporal (espacial) al que maneja, con la misma relación e independencia del que domina respecto las realidades dominadas. Es también *actual,* vertido hacia un instante siempre presente. Es, en fin, *persona,* modo de ser del individuo espiritual (racional y libre) que, como todo concreto modo de ser, no puede definirse conceptualmente, sino solo describirse.

Característica del espíritu es su difusibilidad: los productos del espíritu personal se objetivan en expresiones que se desvinculan así del sujeto que los creó y se transmiten de unos a otros espíritus formando una realidad espiritual objetiva (el espíritu de un pueblo, de una civilización, etc.) que tiene las mismas características del espíritu vivo de las personas singulares. Este espíritu *objetivo* no es, sin embargo, sustancia ni totalidad prevalente frente a las personas concretas (en oposición a Hegel y los totalitarios). En fin, llama Hartmann espíritu *objetivado* a los productos del espíritu vivo en cuanto perdurables y materia posible de conocimiento exterior y de ciencia.

Merecen también destacarse dentro de esta corriente metafísica, con sus variantes de personalismo y axiología, al inglés A. N. *Whitehead* (1861-1947), que inició sus pasos en el cientificismo de Russell, pero llegó más tarde a una metafísica de fondo a la vez dinámico en cuanto al ser de este mundo y platonizante en cuanto al deber-ser de las esencias ideales; y también a los autores de la corriente espiritualista francesa, particularmente a Louis *Lavelle* (1883-1951) y René *Le Senne* (1882-1954). En España debe citarse, como influido por la teoría de los valores, a Manuel *García Morente* (1888-1942), y a los profesores Javier *Zubiri* (1898-1983) y Leopoldo-Eulogio *Palacios* (1912-1982), autores independientes de inspiración aristotélico-escolástica, no ajeno el primero a la influencia de Heidegger y de la fenomenología, ni el segundo a la de Schopenhauer.

Paralelamente con la restauración de la metafísica, cuya inspiración aristotélica se hace patente desde Brentano hasta Hartmann, recobra nuevo vigor en nuestra época la filosofía *escolástica*, particularmente el tomismo. Bajo su inspiración surgen figuras de expositores y continuadores que aportan puntos de vista luminosos a la actual problemática filosófica, hasta ser hoy considerados como una de las grandes escuelas de

la filosofía contemporánea. Citemos los nombres del cardenal *Mercier* (1851-1926) gran impulsor de la neoescolástica a través de la Universidad católica de Lovaina; a *Sertillanges* (1863-1948), a *Garrigou-Lagrange* (1877-1970), a *Gilson* (1884-1978), a *Grabmann* (1875-1949) y *Maritain* (1882-1974). En España, después de la extensa y luminosa recopilación del pensamiento hispánico —ortodoxo y heterodoxo— que realizó *Menéndez Pelayo* (1856-1912), han de destacarse *Gómez Izquierdo* (1870-1930), Ángel *Amor Ruibal* (1869-1930) y el dominico P. *Ramírez Dulanto* (1891-1966), por no citar a otras figuras universitarias o eclesiásticas, cuya obra está todavía en pleno desarrollo.

FILOSOFÍA CIENTIFICISTA Y ESTRUCTURALISMO

Hemos dicho que la ciencia físico-matemática y la concepción positivista han seguido ejerciendo una profunda sugestión sobre la filosofía contemporánea. Ello va a dar lugar a una corriente paralela a esta renacida filosofía metafísica que podríamos titular filosofía cientificista. En esta línea, que inspiró años atrás el neokantismo, aparecen ahora dos escuelas de amplias pretensiones sistemáticas: el *neorrealismo* y el *neopositivismo.*

La gran figura del *neorrealismo* es el inglés Bertrand *Russell* (1873-1970). Espíritu de incisiva agudeza intelectual, ha sido una de los pensadores más populares y leídos en los últimos tiempos. Aunque estrictamente naturalista y racionalista, sus teorías encierran una aportación al nuevo pensar metafísico: la refutación del idealismo de los empiristas ingleses. Esta concepción superadora la recibe de G. E. *Moore,* cuya obra principal lleva precisamente ese título *(Refutation of idealism),* y determinó el título mismo de su sistema (neorrealismo). Según ambos autores, el idealismo afirma que no conocemos más que hechos de conciencia (ideas), y que no podemos salir de esa experiencia; pero esto se debe a la confusión entre los dos sentidos que tiene la palabra *idea:* hecho psíquico y realidad conocida (en su forma universal). Pero el acto de conocimiento consiste precisamente en una captación inmediata de la realidad exterior.

B. Russell cultivó en su primera época las matemáticas *(Principia mathematica),* que le aparecían, como a todo racionalista, el ideal cognoscitivo y el fondo regulador de la naturaleza. En su segunda época evoluciona en un sentido estrictamente empirista o sensista. La filosofía, para él, no debe ser más que una teoría de la ciencia y le están vedados otros datos o accesos a la realidad que los suministrados por el conocimiento científico. La filosofía solo sirve para relacionar los conocimientos científicos y ayudar a su progreso al orientar así sus temas de investigación. Si bien el conocimiento nos pone en relación con el mundo exterior, no conocemos la materia internamente (la sustancia), sino solo los sensibles por los que se nos manifiesta y sus relaciones exteriores. El mundo no es para Russell más que un conjunto de datos sensibles que enlazamos lógica y matemáticamente. Esta concepción antisustancialista o sensista recuerda al fenomenismo de Hume (página 176), pero se diferencia de él como el realismo del idealismo: no se trata aquí de fenómenos psíquicos, sino de datos sensibles reales. La moral de Russell, en fin, puede recordar a la de Lucrecio en la Antigüedad: si no somos más que una partícula de un Universo material —o, más bien, de un inmenso sistema relacionante de datos sensibles—, el ideal de vida se cifrará en un grato y suave vivir atemperado por una cierta filantropía favorable al desarrollo de la democracia.

La otra escuela naturalista —el *neopositivismo*— nació hacia 1929 del llamado

«Círculo de Viena», que agrupaba a diversos pensadores y científicos, entre los que destacan R. *Carnap* (1891-1970) y H. *Reichenbach* (1891-1953). Se han dicho de él que constituye el eco último —y también la exacerbación— del espíritu cartesiano de rigor y de confianza en la razón a través de la experiencia y la demostración científicas. Los neopositivistas hacen suyo el atomismo gnoseológico de Russell, que ve la experiencia como un conjunto de datos objetivos, meras relaciones externas sin conexión en verdaderas sustancias. No existe para ellos más origen de conocimiento que la sensación, que no es interpretada en el sentido subjetivo o inmanente de los primeros empiristas, sino como apertura a la realidad exterior. El único saber legítimo y progresivo es, por eso mismo, el de la ciencia físico-matemática (tesis renovadora del positivismo), cuya característica es la *verificabilidad* o posibilidad de ser comprobada experimentalmente. El sentido o verdad de las proposiciones radica en su verificabilidad, y esta ha de ser intersubjetiva (tesis de los behavioristas). La filosofía no puede ser otra cosa para los neopositivistas que una reflexión sobre el lenguaje científico, concebido este como expresión lógica de las conexiones físico-naturales. La lógica no es para esta escuela una mera elaboración relacionante posterior a la experiencia, como era para los empiristas, sino que las leyes y estructuras lógicas poseen para ella un carácter absoluto y *a priori* respecto a la experiencia, aunque en sí mismas son vacías y tautológicas (incapaces de producir ciencia alguna). Su sentido es elaborar un lenguaje que sirva al análisis científico como estructura y vehículo de sus investigaciones. Con este fin reclaman los neopositivistas la elaboración de una lógica científica y de un *metalenguaje* universal.

Reichenbach, en una elaboración posterior de la doctrina, somete a crítica la identificación de la verificabilidad intersubjetiva con el estado de certeza absoluta. Tal certeza es para él inasequible, y el científico ha de conformarse con una suficiente *probabilidad.* El sentido de una afirmación estriba entonces en que resulte posible verificar su probabilidad. Esto permite a Reichenbach superar el idealismo, no solo hasta la admisión del conocimiento de datos sensibles objetivos (como Carnap y los otros neopositivistas), sino hasta la admisión de *sustancias* o cosas, tesis que reconoce meramente probable, pero más admisible y eficaz que cualquier otra.

Las corrientes cientificistas que hemos examinado, aun contando con estas aportaciones para un retorno al realismo, continúan representando —al igual que el marxismo— una prolongación del racionalismo antimetafísico del siglo XIX, y se mantiene en oposición, más o menos terminante, con la renacida *filosofía metafísica* del XX.

Con base también en las ciencias particulares es preciso referirse a un movimiento filosófico que quizá haya llegado a ser el más característico de los últimos veinticinco años. Se trata del *estructuralismo.*

Es opinión frecuente que no se trata de un sistema, sino solo de un método general de investigación —al modo de la fenomenología—, y que su repercusión en la filosofía es meramente como factor coordinador o relacionante.

Cabe señalar un aspecto común en el origen en las diversas investigaciones estructurales, cuya índole y objetivos son por lo demás bien diferentes (investigaciones

lingüísticas de *Jakobson* o de *Saussure;* histórico-culturales de *Foucault;* de exégesis marxista de *Althusser;* psicoanalistas del Dr. *Lacan;* etnológicas de Lévi-Strauss). Este punto de partida estriba en una reacción común contra el espíritu analítico y disociador que compartían las ciencias y la filosofía de los siglos precedentes —iniciado por Descartes y el empirismo—, que culminó en la psicología asociacionista de un Condillac con su pretensión de explicar la vida psíquica por una mecánica de sensaciones o «ideas simples» concebidas a imagen del átomo en las ciencias físicas. En este sentido la teoría de Bergson, la *gestaltpsichologie* (psicología de la forma), la sociología formalista *(Von Wiesse),* etc., serían precedentes del estructuralismo o se situarían dentro de su línea.

La figura culminante de esta corriente es el francés Claude *Lévi-Strauss* (n. 1908), cuyas obras *Estructuras elementales del parentesco* (1949), *Antropología estructural* (1958) y *El pensamiento salvaje* (1962) son hoy universalmente conocidas. Aunque de alcance incierto e intención evasiva, la obra de Lévi-Strauss pretende la amplitud de un verdadero sistema filosófico. La primera inspiración para su obra le advino de los estudios lingüísticos, concretamente de la llamada *fonología* de Jakobson y *Trubetzkoy,* que culminarían en el *Curso de Lingüística General* de Fernando Saussure.

Este método intenta reducir cada idioma a un número lo más reducido posible de *fonemas* (unidades del sistema fonológico de un lenguaje, distintos de los meros sonidos, que son sus realizaciones fonéticas varias) que observan entre sí una interdependencia funcional o estructural a través de oposiciones significativas. Por modo tal que el sonido que no guarde una relación con su opuesto sale fuera del sistema fónico de una lengua. En esta estructura oposicional se encuentra la clave significativa de un idioma. Su estudio profundo no es así *diacrónico* (temporal o etimológico), sino *sincrónico*, estructural. Cada lenguaje determina en su estructura profunda el ámbito de una cultura —incomunicable para las demás—, que es toda una interpretación de lo real, y se concreta en las *hablas* particulares y evolutivas de cada grupo y cada hombre. El análisis estructural de los mitos y de los cuentos, reductible a un sistema de nociones muy corto, revela el esquema estructural y significativo de una lengua y una cultura.

Aquí es donde el sistema de Lévi-Strauss rebasa el análisis del lenguaje para —a través de otras fuentes e influencias— elevar un descubrimiento o una idea de ámbito reducido a toda una clave cultural y filosófica. Tendencia esta que hemos observado reiteradamente en el pensamiento moderno y contemporáneo.

La escuela sociológica de *Durkheim (Lévy-Brühl y Mauss* especialmente) proporciona a Lévi-Strauss la idea de una «conciencia colectiva» determinada por un lenguaje —estructura lingüística— que impone representaciones y nexos lógicos a los miembros del grupo. Para conferir el carácter de necesidad científica a la universalización de sus descubrimientos recurre Lévi-Strauss a la obra de Freud, de la que extrae el concepto de inconsciente psíquico. En él situará ese «invariante colectivo» sincrónico (no histórico) que es la estructura. Cabe citar también las teorías de Marx entre los recursos integrados por Lévi-Strauss. Situará la estructura cultural entre la infraestructura económica y la superestructura ideal como mediadora entre la materia y el espíritu, entre naturaleza y cultura. La música, por fin, que cultivó en su infancia, deja una huella en su

obra. El mito, como las composiciones musicales, adquiere su sentido, no por la «descodificación» de sus sonidos y símbolos, sino por las minuciosas estructuras que los entrelazan. Música y mitos son expresables en proporciones matemáticas. En este sentido ha dicho Lévi-Strauss que Wagner fue el padre del análisis estructural de los mitos.

El análisis estructural de Lévi-Strauss pretende interpretar el pensamiento primitivo o de los pueblos salvajes como un intento coherente y original de explicar el mundo. Los mitos no simbolizan hechos históricos remotos como siempre se ha pretendido, sino que revelan la lógica natural que rige el pensamiento inconsciente de los pueblos primitivos. El salvaje se plantea, como el filósofo, el problema de recomponer sistemáticamente el mundo tras descomponer en elementos el caos de cualidades en que este se nos ofrece. Uno y otro buscan un orden en la naturaleza y en la sociedad, pero mientras el espíritu cultivado del occidental posee un pensamiento consciente y reflexivo que elimina las contradicciones, el pensamiento salvaje implica una lógica natural, «expresión directa de la estructura del espíritu».

En sus estudios sobre los indios Bororo encontró Lévi-Strauss ocultas significaciones en las costumbres, coloración de casas, símbolos familiares, etc. La estructura del grupo es una realidad omnipresente entre ellos que sirve para introducir un orden —inconsciente y arbitrario— en su sociedad. Así, también, en las *Estructuras elementales del parentesco,* Lévi-Strauss pretende que las diversas normas represivas del incesto tienen el sentido de ordenar o encajar en una estructura el hecho natural de la consanguineidad y a la vez diferenciar el grupo respecto del exterior.

¿Qué es, pues, la estructura? Algunos autores no le reconocen más que una significación metodológica de diversa aplicación. Otros la interpretan al modo de las formas *a priori* kantianas. Los hay, en fin, que les confieren un carácter ontológico: serían un tipo de realidad invisible presente en todas las relaciones sociales. En cualquier caso ha de verse en ellas una especie de rejilla ordenadora que se intercala entre naturaleza y cultura, permitiendo su unificación y creando un margen de independencia mutua entre la infraestructura (condiciones geográficas, medio ambiente...) y la superestructura (mitos, ideologías).

El proyecto más ambicioso del estructuralismo estriba en la unificación de las ciencias a través de su visión del espíritu. Mediante la noción de estructura, producto del trabajo inconsciente del espíritu, pretende Lévi-Strauss reorganizar en un sistema las ciencias del espíritu: la lógica natural del hombre, descubierta en las estructuras matemáticas de su espíritu, nos depara la clave más eficaz para conocer el hombre y la sociedad. Más allá de estos límites pretende la unificación de todas las ciencias en razón de su ecuación *pensamiento/estructuras* (el pensamiento es parte del cosmos): todas las ciencias pueden sistematizarse a partir de las matemáticas; entre ellas las diferencias son de orden natural o material.

El estructuralismo, como tantos otros sistemas modernos, conlleva la extralimitación de un hallazgo metodológico apto para el estudio de determinadas realidades humanas (lenguaje, culturas primitivas) hasta universalizarlo en toda una cosmovisión. Entraña, además, una contradicción análoga a la del historicismo de Spengler: si cada «Kultur»

nace y muere cuasi biológicamente, incomunicable para las demás (Foucault), ¿cómo podrá ningún autor penetrar hasta el fondo estructural que las explica y enlaza?

EL PRESENTE Y EL FUTURO

La reacción vitalista y existencial con que se inició el siglo XX constituyó, sin duda, un importante paso hacia una visión realista del Universo. El espiritualismo y el pensar metafísico que durante los últimos siglos se mantuvieron a la defensiva frente a los ataques del materialismo, del determinismo —de la orgullosa concepción racionalista en suma—, parecieron durante la primera mitad de siglo tomar la ofensiva y penetrar resueltamente en el propio campo de las ciencias físico-matemáticas. Si a principios de siglo los filósofos se disculpaban de serlo y procuraban aparecer como científicos experimentales, a mediados del mismo los científicos tenían que ser filósofos y hacían culminar sus obras en un capítulo filosófico, a menudo espiritualista. La crisis del racionalismo positivista supuso la remoción de un gran obstáculo que se oponía a la búsqueda abierta y sincera de la verdad. Era como un cristalino colocado ante las inteligencias, que orientaba su acción en un sentido cuya radical inadecuación se puso de manifiesto.

Hemos asistido, en la plenitud del siglo XX, a un renacimiento de la metafísica en sistemas de profunda penetración intelectual. Sin embargo, estos sistemas permanecen hoy un tanto desconectados en el contexto de nuestra cultura, como aislados o colgados de sí mismos, fruto de una mera labor de especialistas. Si se comparan en su papel e influencia con las grandes construcciones teológico-filosóficas de la Edad Media salta a la vista su falta de relación viva con un sistema cultural de ideas y de creencias.

La raíz de esta incapacidad actual de la filosofía para coronar y coordinar el sentido de la cultura está seguramente en la pérdida, en los albores de la Edad Moderna, de algo que era como el germen para la fecundación y desarrollo de nuestra civilización.

Podemos observar ahora, en una mirada retrospectiva, cómo las grandes figuras de la filosofía no han surgido aisladamente en cualquier pueblo o ambiente, sino que se han sucedido en el seno de la cultura grecolatina, primero, y de la cristiana después, fuentes ambas de una tradición filosófica de muchos siglos de desarrollo. Ello se explica porque ese medio cultural se asentaba en un esquema básico de la realidad que constituía una comunidad de ideas y de creencias. Para la cultura clásica este esquema se reducía a la dualidad y la tensión entre el mundo imperfecto y móvil de las cosas concretas y el *logos* o esfera superior inteligible. Este dualismo fue confirmado, en su raíz última, por la concepción cristiana del mundo que daba de este modo una prueba de su verdad fundamental, aunque concretando y ampliando aquel esquema con las determinaciones positivas de un orden sobrenatural. La época cristiana es, así, heredera y continuadora en el plano cultural de la grecolatina, y ambas forman la columna vertebral de la cultura humana y la patria de la filosofía.

Volvamos por un momento a nuestro ejemplo del lago: si el observador que otea el fondo oscuro de las aguas se le impone un esquema o prejuicio falso de lo que allí ha de ver, cuanto descubra lo encajará como manifestación de ello, invalidándose así su obra. La destrucción de este prejuicio le liberará de ese fracaso forzoso, y a ello corresponde la destrucción de la concepción racionalista, que hacía las veces de ese esquema previo. Sin embargo, en nuestro lago había un principio de orientación y de guía —la idea de la ciudad sepultada en su fondo—, principio que no era fruto de un capricho casual o de una idea dominante en una época, como aconteció con el racionalismo, sino producto de una iluminación superior, de una fe que era de común aceptación en aquel medio cultural y germen de su civilización. La fe no predeterminará el contenido de la filosofía, pero será hito de orientación para que las miradas no se pierdan en estériles y desesperantes sondeos. De hecho, nunca se ha dado una tradición filosófica constructiva sin este ambiente previo, y de él, precisamente, está necesitada la filosofía en su coyuntura actual.

Pero, en el conjunto de la cultura, las circunstancias han variado hoy de frente. La secularización y el abandono de la unidad religiosa, que en un tiempo se estimaron como el medio de acabar con las luchas religiosas, aparecen hoy como los grandes males que abocan al mundo a situaciones sin salida. En el terreno de la ciencia, la hipertrofia (por «monocultivo») de su desarrollo ha convertido en problemáticos todos los aspectos del existir humano y ha planteado la posibilidad de una destrucción de la vida humana global, víctima de su propia técnica. En el campo de la política, al paso que decae la fe en el Estado liberal y democrático, media Europa y casi toda Asia se han visto sometidos al más feroz de los dirigismos.

La década de los años sesenta se ha caracterizado junto a la difusión de nuevas formas de racionalismo, al modo del neopositivismo, por una rápida escalada del marxismo y de la masificación tecnificada. Incluso reductos otrora inasequibles al racionalismo moderno y a sus consecuencias, como la Iglesia Católica, se han visto invadidos, en la llamada «época postconciliar», por tendencias proclives a esa actitud mental, como el «progresismo religioso». Pseudo-teólogos como el jesuita *Teilhard de Chardin* han servido de inspiración a tendencias eclesiásticas que reniegan de la tradición histórica de la Iglesia y abogan por una «desmitificación» cientificista de la fe y por una adaptación de la misma al «mundo moderno», con claras tendencias, en casos, al socialismo y aun al marxismo. Paralelamente a este fenómeno, otros signos de disolución amenazan súbitamente a la civilización occidental y, con ella, a su tradición filosófica. La década de los setenta, tras el mayo parisino del 68, se inició bajo el signo de las «revoluciones culturales». Al igual que la Revolución política de 1789 consumó la disolución de la estructura institucional corporativa de la sociedad cristiana, esta nueva revolución intenta disolver la estructura de las mentes, en sus convicciones básicas y en la noción de una verdad objetiva e inmutable. Como consecuencia de ello, una juventud estudiantil masificada y desarraigada de todo mundo de fe y de principios, hastiada de una sociedad tecnocrática de mero «consumo», irrumpe con su protesta violenta hacia cauces de anarquismo y de nihilismo. El filósofo Marcuse y el marxismo «culturizado»

de Gramsci —o el *islamizado* de Garaudy— parecen ser los ídolos más señalados de esta sorda marea en que culminan dos siglos de espíritu revolucionario. Los años noventa han conocido la ruina de la Unión Soviética, pero no la desaparición de estas mentalidades.

En estos años en que ha culminado el siglo (y el milenio) se ha popularizado para designarlos el nombre de *postmodernidad.* Su esencia —recogida por el movimiento *New Age*— viene a consistir en el abandono por parte del hombre actual de aquella fe o ideal racionalistas que se forjaron a través de la Edad Moderna. Han pasado el existencialismo y los varios tipos de historicismo y vitalismo. Ya no cabe para él recurrir a la fe religiosa ni a la fe en el Progreso indefinido del saber científico hacia la omnisciencia. Ahora se reduce el hombre a su pura existencialidad, pero, al propio tiempo, se diviniza a sí mismo como realidad suprema. Se reconoce entonces como objetivo la comprensión y asimilación de cuanto es humano y de toda creación cultural histórica. Este ideal se expresa en la tolerancia universal y el diálogo, exento por principio de todo límite preconcebido. Abierto, y por ello mismo enriquecedor del Hombre, objeto último de adoración. La extensión planetaria de la democracia y el ecumenismo sincretista (sin conversión) serán correlatos de esta actitud en los órdenes político y religioso. La ruptura de toda frontera nacional, cultural, religiosa, moral o familiar, la guerra sin cuartel contra cualquier forma de autoridad, de «discriminación», de norma o principio, serán las premisas de este eterno diálogo. Un relativismo antropocéntrico sin límites y un antitrascendentalismo radical serán, en definitiva, sus rasgos determinantes.

También contraria al cientificismo y a cualquier género de trascendencia religiosa es la compleja obra del alemán Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929). Su pensamiento, formado en el marxismo de la escuela de Frankfurt, ha evolucionado hasta rechazar en los últimos años toda forma de totalitarismo, incluido el comunismo, y preconizar una democracia de signo también opuesto al neo-capitalismo tecnocrático. Semejante régimen, basado en la práctica del diálogo, permitiría al hombre alcanzar una situación de comunicación intersubjetiva, de mutua y libre dependencia, que vendría supuestamente a realizar las más profundas aspiraciones de la humanidad.

¿Cuál será el futuro próximo de la filosofía? Caben dos posibilidades: hoy los hombres carecen de la antigua unidad de creencias, y solo de la fe religiosa brotan los impulsos interiores, de pura honradez, que llevan a la cooperación y al sacrificio que requiere la verdadera sociabilidad. Tampoco poseen ya esa pseudo-fe en un orden de valores morales y jurídicos (de estilo kantiano o similares) que conservaron cierto orden en las últimas centurias. Como reconoce Sartre, suprimida la existencia de Dios, desaparecen esos valores previos que se mantuvieron artificialmente como colgados de sí mismos. Si solo se cree en la vida, en sus impulsos inmediatos y en su constante evolución, puede caer la humanidad bajo el dominio de estados puramente técnicos en los que la vida del hombre, la filosofía y el mismo concepto de verdad queden sometidos a una organización dirigida, o a efímeros estados de opinión. Tal modo de vivir y de gobernar puede llegar a ser inevitable, pero ello determinaría un trágico eclipse del espíritu humano y, con él, de la filosofía.

Sin embargo, cabe también esperar en aquel renacer de la metafísica que nos ofreció el siglo pasado como fruto de la aguda crisis del orgulloso racionalismo moderno. En que la *percepción del ser* y de la contingencia del existir abran finalmente para el hombre contemporáneo una actitud de humildad en la cual reviva en nuestra cultura la luz de la fe y el espíritu de gratitud. Quizá sirviera de ejemplo la obra de Edith Stein (Breslau 1891-1942), hoy puesta de actualidad tras su reciente beatificación. Seguidora entusiasta desde su juventud de la escuela fenomenológica, se convirtió al catolicismo y llegó a comprender, merced a la lectura de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, que el *retorno a las cosas mismas* de Husserl no puede realizarse sino como amorosa unión personal al Ser Infinito. Volvió también su mirada hacia la filosofía medieval y en especial a la metafísica tomista, de igual manera a cómo la Iglesia, ocupada desde décadas por el progresismo *aggiornante* recuerda hoy que *«en la reflexión de Santo Tomás, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han hallado la síntesis más alta que el pensamiento haya encontrado jamás»* (Encíclica *Fides et Ratio).* Solo así, en una renacida comunidad de creencias y voluntades, podría levantarse la filosofía del actual marasmo de dispersión e infecundidad para reencontrar, como escribiera Menéndez Pelayo, *los serenos templos de la antigua sabiduría.*